

# الذواعِ فلسفہ

ظفر حسین خاں

انجمن ترقی اُردو (مہند) - علی گڑھ



# انواع فلسفہ

میں

پروفیسر ولیم ارنسٹ ہاکنگ کی مشہور و معرکہ آرا کتاب  
”ٹائمیں آف فلاسفی“ کا ترجمہ

از

ظفر حسین خاں

سابق انسپکٹر مدارس، یو۔ پی

شائع کرنے

انجمن ترقی اردو (دہلی)

علی گڑھ

پہلا بار ۱۹۵۲ء

قیمت غیر ملکی ۱۹/-  
A.T.U. (HIND)  
REVISED PRICE Rs. 19/-

کتابت و طباعت نعمان  
دانش محل، امین الدولہ پارک، کھنؤ  
سرگودھا، سرگودھا



## فہرست مضامین

مقدمہ مترجم	۶
دیباچہ	۱۶
حصہ اول	۲۱
انواع مابعد الطبیعیات	۲۱
باب ۱۔ فلسفہ کیا ہے	۲۱
باب ۲۔ فلسفہ کی ابتدائی شکل۔ روحیت	۳۹
نوع اول دہریت	۵۲
باب ۳۔ کائنات پر ایک دہرائہ نظر	۵۲
باب ۴۔ دہریت کی منطوق	۶۸
باب ۵۔ دہری اخلاقیات	۸۶
باب ۶۔ تنقید دہریت	۹۰
باب ۷۔ غائیات کا ایک جدید تر نظریہ	۱۰۶
حصہ دوم	۱۱۵
نظریات مسلم	۱۱۵
باب ۸۔ عقل پر عدم استناد و تفکیک	۱۱۵
نوع دوم علمیت	۱۳۰
باب ۹۔ علمیت کیا ہے	۱۳۰

باب ۱۰۔ علمیت کی تنقید	۱۴۱
نوع سوم۔ وجدانیت	۱۵۷
باب ۱۱۔ احساس، ذریعہ علم کے طور پر	۱۵۷
باب ۱۲۔ وجدانیت سے مراد	۱۶۳
باب ۱۳۔ ہرگاہ	۱۶۸
باب ۱۴۔ تنقید وجدانیت	۱۷۴
باب ۱۵۔ وجدانیت کا تخمینہ	۱۸۱
حصہ سوم	۱۸۹
انواع مابعد الطبیعیات اور طبیات	۱۸۹
نوع چہارم۔ ثنویت	۱۸۹
باب ۱۶۔ ثنویت	۱۸۹
باب ۱۷۔ ثنویت کی تنقید	۱۹۵
باب ۱۸۔ کوئی ثنویت	۲۰۶
نوع پنجم۔ تصوریات	۲۱۱
باب ۱۹۔ تصوریات کیا ہے	۲۱۱
باب ۲۰۔ تصوریات کے وجدانات	۲۱۴
باب ۲۱۔ برکے	۲۱۷
باب ۲۲۔ برومونی تصوریات	۲۲۲
باب ۲۳۔ معروضی تصوریات	۲۳۱
باب ۲۴۔ فطرت کا وجود کیوں ہے	۲۳۸
باب ۲۵۔ تصوریات کے استعمال	۲۴۵



باب ۲۶۔ تصرّیت اور افلاقیات	۲۲۹
نوع ششم حقیقت	۲۶۷
باب ۲۷۔ حقیقت	۲۶۷
باب ۲۸۔ جدید حقیقت	۲۷۵
باب ۲۹۔ تنقید حقیقت	۲۸۸
نوع ہفتم۔ بریت	۳۰۳
باب ۳۰۔ بریت	۳۰۳
باب ۳۱۔ نظری بریت	۳۱۲
باب ۳۲۔ علی سریت	۳۱۹
باب ۳۳۔ تنقید سریت	۳۳۱
حصہ چہارم	۳۳۹
ترکیب انواع	۳۳۹
باب ۳۴۔ فلسفہ کی ساخت	۳۴۶
باب ۳۵۔ اقبال اعتقاد	۳۴۵
فرہنگ اصطلاحات	۳۵۷
فلسفہ ہندوؤں میں منتخب کتابوں کی فہرست	۳۶۵

.....

## مقدمہ

پروفیسر ہانگ کی کتابیں آن فلاسفی میں جس کا ترجمہ اردو داں پبلک کی خدمت میں پیش کیا جا رہا ہے ان کتابوں میں سے ہے جو شائع ہوتے ہی قبول عام کی سند حاصل کر لیتی ہیں۔ ریونیو سٹیوں نے اس کتاب کو پریس سے نکلتے ہی ہاتھوں ہاتھ لیا اور کم و بیش بیس سال سے درسیات میں شامل ہے۔ اسی کے ساتھ اپنی عام فہمی اور سلاست بیان کی بنا پر یہ کتاب عام شائقین فلسفہ میں بھی بہت مقبول ہوئی۔

بیس سال کے پیہم کامیاب تجربہ کے بعد، اردو داں پبلک کو فلسفہ سے روشناس کرانے کے لئے شاید اس سے بہتر کوئی دوسرا مجرب نسخہ نہیں ہو سکتا تھا۔ چنانچہ اسی کو اردو کے جامد میں پیش کیا جا رہا ہے۔ مترجم کے پیش نظر ہانگ کے علاوہ دیگر مسلمین فلسفہ بشلاً جوڈ پیٹرک کننگھم وغیرہ کے تصنیفات بھی تھے لیکن ترجمہ سے فراغت کے بعد اندازہ ہوتا ہے کہ ہانگ آپ اپنی نظیر ہیں۔ اس انتخاب کے لئے دراصل مستحق داد مالی جناب ڈاکٹر ذاکر حسین صاحب داس چانسلر مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، و صدر انجمن ترقی اردو دہند ہیں۔

شاید یہ ترجمہ بعض اردو داں حضرات کے علاوہ ان طلباء کے لئے بھی مفید ثابت ہو جن کے کورس میں اصل کتاب داخل ہے اور جو اپنی مادری زبان کی وساطت سے موضوع بحث پر بہ آسانی اور جلد عبور کر لینے کے بعد اصل کتاب کے مطالعہ سے زیادہ استفادہ کر سکیں اور امتحان کے لئے مطالب و مسائل کو اچھی طرح محفوظ رکھ سکیں۔

مترجم میں مترجم کا ارادہ تھا کہ کتاب پر ایک تفصیلی مقدمہ لکھے جس میں فلسفہ کی موجودہ



تحریریں مثلاً منطقی اوجہیت (PHENOMENOLOGY) منطقی ایجابیت (LOGICAL POSITIVISM) اور وجودیت (EXISTENTIALISM) ہر سیر حاصل تبصرہ ہو جائیں لیکن چند وجوہ سے اس خیال کو ترک کر دینا پڑا جن میں سے سب سے بڑی وجہ خود مصنف کی خواہش کا احترام تھا جس کا اس نے اپنے پہلے باب کے اخیر میں اظہار کیا ہے اور انواع فلسفہ کی سادگی کو قائم رکھنے کی غرض سے ہر اضافہ اور تفصیل کی پیچیدگیوں سے احتراز کیا ہے۔ دوسرے اس قبیل کے مباحث کی مناسب جگہ شاید کتاب کے شروع میں نہیں بلکہ اخیر میں ہے یعنی مقدمہ کی شکل میں نہیں بلکہ ضمیمہ کی صورت میں لیکن چونکہ یہ تحریریں فلسفیانہ فکر کے سلسلہ کی آخری کڑیاں ہیں اور وسیع فلسفیانہ پس منظر کی طالب ہیں اس لئے مبتدیوں کی کتاب میں منتہیوں کی وجہ سے کی چیز شامل کر دینا مناسب نہ تھا چونکہ یہ مبتدیوں کے لئے غیر مفید ہوتا اور فہمیوں کو محض ضمیمہ کی خاطر فلسفہ کی ابتدائی کتاب خریدنے کی کیوں تکلیف دہ جاتی الفرض مناسب ہی معلوم ہوا کہ ان تحریکات پر مستقل مقالہ سہر قلم ہوں۔ دوران ترجمہ ہی میں دو تحریکوں یعنی وجودیت اور منطقی ایجابیت کے خاکے تیار ہو گئے تھے اور سواد کے جمع کرنے کا سلسلہ ہنوز جاری ہے، چنانچہ منطقی ایجابیت پر جو ڈی کی تنقید جو ابھی حال میں مشائع ہوئی ہے، مترجم کے پاس چند روز ہوئے آگئی ہے۔

دہا ترجمہ کا مسئلہ تو ترجمہ واقعی اگر اہم محال نہیں تو دشوار ترین ہے تو ضرور ہے۔ اٹلی کے مشہور فلسفی کر دچے (CROCE) کے خیال میں تو ایک زبان سے دوسری زبان میں ترجمہ ہو ہی نہیں سکتا۔ اگر آپ کر دچے کے جواب میں تراجم کے کتب خانہ کے کتب خانہ بھی پیش کر دیں تو جس نقطہ نظر سے کر دچے نے دعویٰ کیا ہے، اس کا جواب نہ ہوگا۔

اگر آپ نفسیات کی خوردبین سے فہم انسانی کو دیکھیں تو اس میں حسب ذیل مدارج پائیں گے۔

پہلا درجہ یہ ہے کہ مصنف اپنے اندکار ضبط تحریر میں لانا اور ان کو پڑھ کر اس کے مفہام

اپنے ذہن میں متعین کرتا ہے۔

دوسرا درجہ یہ ہے کہ اس تحریر کو مصنف کے ذہن ہاں رہتا ہے ہم مذاق اور ہم وطن یعنی وہ لوگ جن کا ذہنی پس منظر مصنف کے ذہنی پس منظر کے برابر ہے، پڑھتے اور سمجھتے ہیں۔ تیسرا درجہ وہ ہے کہ مصنف کے ہم وطن و ہم زبان لیکن ذہنی پس منظر میں اس سے مختلف اس کی تحریر کو پڑھتے اور کچھ سمجھتے ہیں۔

چوتھا درجہ یہ ہے کہ وہ لوگ جن کی اداری زبان تو وہی ہے جو مصنف کی لیکن ماحول مختلف مثلاً کسی امریکی مصنف کی تحریر کوئی انگریز یا کسی انگریز کی تحریر کو کوئی امریکی پڑھتا اور اس کا کوئی مفہوم قرار دیتا ہے۔

پانچواں درجہ یہ کہ پڑھنے والے اور مصنف کی اداری زبان ماحول اور ذہنی پس منظر میں اختلاف ہے، لیکن پڑھنے والا مصنف کی زبان جانتا ہے۔

چھٹا درجہ یہ کہ کوئی مترجم کسی مصنف کو اپنی اداری زبان میں ترجمہ کرتا، اور اصل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اپنے ترجمہ کے مفہام اپنے ذہن میں قرار دیتا ہے۔

ساتواں درجہ اس ترجمہ کو پڑھ کر ان لوگوں کے سمجھنے کا ہے جو مترجم کی طرح اصل مضمون اور اصل زبان سے واقف ہیں۔

آٹھواں درجہ اس ترجمہ کو پڑھ کر ان لوگوں کے سمجھنے کا ہے جن کے لئے اصل زبان اور مضمون دونوں غیر ہیں۔

مدارج فہم کی تقسیم بالکل صحیح و مقررہ منطقی اصول پر نہیں کی گئی ہے، اس لئے کہ اختتام اور سہولت فہم کے لئے اکثر درمیانی مدارج اوپر تلے کے مراتب میں ضم کر دئے گئے ہیں لیکن پہلا اور اخیر درجہ اپنی جگہ قائم کرتے ہوئے ذرا غور کیجئے کہ پہلے درجہ فہم یعنی مصنف کے فہم کے معیار سے آٹھواں درجہ کس قدر دور ہے، اور اس لحاظ سے کر دچے کا قول کس قدر صحیح ہے، پھر اگر مفہام کے ترجمہ پر زبان کی مخصوص غریبوں کی ترجمانی کا بھی اضافہ کر دیا جائے، تو کیسا



کوئی مترجم اس بوجھ کو اٹھا سکتا ہے۔

لیکن علمی دنیا میں یہ استعمال کبھی باق ترجمہ نہیں ہوا۔ یہ لسانی فلسفہ کا ترجمہ عربوں نے کیا، عربی سے یہ علوم دیگر یورپین زبانوں میں منتقل ہوئے۔ شاہر عالم کے تراجم ایک دوسری زبان میں آئے دن ہوتے رہتے ہیں جبکہ جیسے تو تفاوت و اختلافات انہم کا قانون ہم غنوں اور ہم زبانوں میں بھی جاری ہے یہ تو کبھی ہوا نہیں کہ ہر معنی اپنی تصنیف کو لئے خود ہی پڑھتا رہے۔ جہاں ایک انسان دوسرے انسان سے صد ہا اختلافات رکھتا ہے وہاں کچھ اقدار مشترکہ بھی ہیں منطق اور نقد و بحث کے اصول ایک ہیں۔ اختلافات زبان و نسل و مریزوم انہماک و تفہیم اور سلسلہ کار و بار میں کبھی خارج نہیں ہوتے در آمد اور برآمد اشیا کا سلسلہ مختلف ملکوں کے درمیان، بندھے ہوئے اصول کے مطابق بغیر کسی غلطی کے ہماری ہی رہتا ہے۔ اصل میں ترجمہ کا سنگ مرمر ٹھیک لسانی خصوصیات ہیں یعنی الفاظ کا صوتی درست

توازن، اور وہ جذبات جو ان خصوصیات سے بیدار ہوتے ہیں، یہ جو ہر بالغہ خاص ادب اور شاعری میں نمایاں ہوتے ہیں، ان کا ترجمہ اگر محال نہیں تو واقعی دشوار ترین تو ضرور ہے، لیکن زبان کے اس ادبی جذبہ کی سطح کے نیچے، ایک گہری سطح خیالات کی بھی ہے۔ یہاں ادب کی سطح کے ملاحظہ کے بجائے سکون و قیام ہے، زبان کے اس حصہ کا ترجمہ محال نہیں کہا جاسکتا۔ فلسفہ اور سائنس ہمیشہ موضوع ترجمہ رہے ہیں اور رہیں گے کہیں ان میں بھی لسانی خصوصیات کی بات آجاتی ہے مثلاً ہانگ ہی نے آئیڈیالزم (IDEALISM) یعنی تصویریت کی بحث میں لکھا ہے چونکہ آئیڈیالزم کا جزو آئیڈیل (IDEAL) ہے لہذا اس میں یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ یہ آئیڈیلز (IDEALS) کا نظریہ ہے حالانکہ اس کے مفہوم کا اصلی جوہر آئیڈیا (IDEA) ہے۔ اب ان تمام مطالب کا ترجمہ تصویریت سے کس طرح کیجئے گا؟ اصل مقام پر آپ دیکھیں گے کہ مترجم اپنے فرض سے کس طرح عہدہ برآ ہوا ہے۔ یہاں اس کا اعادہ موجب غلوالت ہوگا۔

مذکورہ بالا معروضات، نفسیات ترجمہ کے متعلق تھے نفسیات کی کتابوں میں غالباً غالب اشاروں اور علمی حوالوں کو چھوڑ کر نفسیات ترجمہ ایک منتقل موضوع کی حیثیت سے ابھی آئندہ بحث ہے، حالانکہ فلسفہ حال کا اقتنا "معنویت" اور "مفہوم" کا مفہوم سمجھنے کی جانب روز افزوں ہے، چنانچہ آگڈن اور رچرڈ کی ایک مشترکہ تصنیف کا نام ہی معنی کے معنی (THE MEANING OF MEANING) ہے۔ سارے انہماک و تفہیم کا بخور، الفاظ، تصورات اور استیاء کے باہمی تشکیلی تعلقات میں مضمر ہے، لفظ، تصور اور شے کے مفاد ہم کا دامن تنگ پاکر اہل فکر نے اشارہ، اشارہ اور اشارہ الیہ کے اصطلاحات تجویز کئے ہیں جن میں تعمیم زیادہ ہے۔ ہر عمل فہم میں ان کا باہمی تعلق حسب ذیل مثلث کی شکل میں دکھایا گیا ہے



اس مثلث کے دیکھنے سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ ہر اشارہ اپنے اشارہ الیہ تک براہ راست نہیں پہنچتا، بلکہ اشارہ کی راہ سے پہنچتا ہے، چنانچہ مثلث کا قاعدہ ٹوٹی ہوئی لکیر سے دکھایا گیا ہے، نفسیات ترجمہ کے سارے کیل کا میدان مثلث داہنا ضلع ہے جو اشارہ اور اشارہ کے باہمی اتصالات کا نشانہ گاہ ہے۔

اگرچہ جیسا اوپر کی شکل سے ظاہر ہوتا ہے کہ لفظ اور شے کے درمیان خلیج واقع ہے، لیکن اس علمی تحقیق کے خلاف عام عقیدہ میں لفظ اور شے کے درمیان خاصہ ملت و حلول کا رشتہ ہے چنانچہ سارا مترجم جادو، ٹوٹکے اسی عقیدہ پر مبنی ہیں کہ چند الفاظ کے اعادہ سے اشیا مطلوبہ وجود پذیر ہو جائیں گی۔ انہوں نے نام رکھنے میں بھی یہی عقیدہ کار فرما ہے۔



کہ اچھے ناموں کے اثرات، اچھے بگے جاتے ہیں اور کئی گویا اسم کا تالیف بچھا جاتا ہے۔  
 نفیات ترجمہ ایک سائنس کی حیثیت سے اپنی گونا گوں مشکلات کی وجہ سے اب تک  
 محروم تہذیب ہے۔ سائنسی تحقیقات کے اصول سے کرنا یہ ہوگا کہ اول ترجموں کے مختلف  
 نمونوں کا ان کی اصل سے مقابلہ کیا جائے پھر مترجم کے اصول کا استقرا کیا جائے اور  
 اخیر میں ان اصول سے ان اصول موضوعہ کا استنباط کیا جائے جو ہر ترجمہ کے عمل پر حاوی  
 ہوں۔ ظاہر ہے کہ یہ ایک ایسا افتخار ہے کہ جسے سر کرنے کے لئے بڑی ہمت اور وقت کی  
 ضرورت ہے۔ کیا اچھا ہوتا اگر ہر مترجم اپنے ترجمہ کے ساتھ ان اصول کو بھی لکھ دیتا جن پر  
 وہ عمل پیرا ہوا ہے تاکہ آئندہ محقق کو سہولت ہوتی۔  
 بہر طور بادی النظر میں مترجمین کے تین گروہ ہیں:

ایک تو وہ جو ترجمہ میں بہت حزم و احتیاط سے کام لیتے ہیں اور فنی ترجمہ پر عامل  
 ہیں۔ ایسے ترجمہ بالعموم مذہبی کتابوں کے ہیں جن میں ترجمہ کی ذرا سی لغزش معصیت سمجھی  
 جاتی ہے۔ اس نوعیت کے ترجموں کی مثال قرآن مجید کے لفظی ترجمہ ہیں۔ اس قبیل کے  
 ترجموں میں محاورہ اور صحت و نحو کا لحاظ نہیں کیا جاتا بلکہ مترجم بالکل تحت اللفظہ ترجمہ  
 کرتا چلا جاتا ہے۔ اصل اصول صحت ترجمہ ہے۔ ان لوگوں کے نزدیک ترجمہ کی اکائی لفظ ہے  
 دوسرے گروہ میں وہ مترجمین ہیں جو آزاد ترجمہ یا تخیل کے حامی ہیں۔ ان کے نزدیک  
 ترتیب خیال کے ساتھ اصل کے امثال و توضیحات بدل دینے اور اسی طرح کے دیگر تصرفات  
 کرنے میں مضائقہ نہیں، ترجمہ با محاورہ، صاف اور رواں ہونا چاہئے۔ گروہ اول کے  
 صحت ترجمہ والے اصول کے یہ قائل نہیں جس سے زبان ذوق ہو جائے۔ چنانچہ اس گروہ  
 کے نزدیک ترجمہ کی اکائی، دو تین جملہ نہیں بلکہ پورا پورا اگراں کا پیرا اگراں ہو سکتا ہے۔  
 ہمیشہ اگر وہ ان دونوں گروہوں کے بین بین ہے یعنی وہ محاورہ کے ساتھ صحت ترجمہ  
 کا بھی لحاظ رکھتے ہیں۔ ظاہر ہے یہ طریق ترجمہ اول دونوں طریقوں سے مشکل اور در طلب

ہے اور اصل کو ترجمہ میں دیانت کے ساتھ پیش کرنے کا ضامن ہے۔ اس قسم کے ترجمہ میں  
 زیادہ سے زیادہ ایک جملہ ترجمہ کی اکائی ہو سکتا ہے جس اسی کے حدود میں فقرات لوٹ  
 پٹٹ کئے جاسکتے ہیں اور اتنا تصریح کیا جاسکتا کہ اسار کی جگہ اسی مادہ کے افعال یا افعال  
 کی جگہ اسار صفت کی جگہ موصوف، یا صفت کی بجائے متعلق فعل اختیار کر لئے جائیں، لیکن  
 مصنف کے اصل مفہوم کا کوئی جزو فوت نہ ہونے پائے، اور ہر لفظ کسی نہ کسی عنوان سے  
 ترجمہ کے لپیٹ میں آجائے۔

پہلی نوع ترجمہ یعنی لفظی ترجمہ کو چھوڑ کر جسے اب کوئی پسند نہیں کرتا، اور اس لئے  
 تقریباً متروک ہے ترجمہ کے دوسری تکنیک رائج ہیں، اور اپنی اپنی جگہ بالکل ٹھیک ہیں  
 اگر محل استعمال ٹھیک ہو۔ ادبی شاہکاروں کا جن میں جذبی پہلو زیادہ غالب ہوتا  
 ہے، آزاد ترجمہ ہی ہونا چاہئے اور فی الواقع دوسری ہوگی سکتا ہے جیسا اوپر مذکور ہوا  
 زبان کی جذبی سطح سب سے اوپر کی سطح ہوتی ہے اور وہ سمندر کے اوپر کی سطح کی طرح  
 مرد و جزیریں مبتلا ہوتی ہے جو آزاد اور بیباک ترجمہ ہی کے قابو میں آسکتے ہیں لیکن زبان  
 کی گہرائیوں میں سمندر کی گہرائی کی طرح بالکل سکون ہے۔ یہ علاقہ جذبات کا نہیں بلکہ عقل  
 کا ہے۔ مذہب، فلسفہ، سائنس، اور تاریخ اسی اندرونی اور ہر سکون سطح کی چیزیں ہیں۔  
 ان کے ترجمہ میں سنجیدگی صحت، بیان اور نقل مطابق اصل کے ذریعہ اصول کو ہاتھ سے  
 دینے کے لئے کوئی عذر مسموع نہ ہونا چاہئے اور میری تکنیک پر حزن بہ حزن مل ہونا چاہئے۔  
 فلسفہ اور سائنس کے ترجمہ میں، ایک اہم سوال وضع اصطلاحات کا ہے۔ یورپ نے  
 توہین الاقوامی اصطلاحات بنا کر فراغت کی چنانچہ ہر یورپی زبان اپنی ساخت کے لحاظ  
 سے ان اصطلاحات میں برائے نام تصریح کر کے اصطلاحات کو اختیار کئے ہوئے ہے۔ آڈو  
 اپنی علمی خیرات کے لئے ہمیشہ فارسی و عربی کی دست نگر رہی ہے، آغا ز ترجمہ ہی سے چونکہ  
 بہت سے بنے بنائے اصطلاحات عربی سے مل گئے، ان ہی کے وزن پر نئے اصطلاحات



بھی گڑبڑ لگے اور اب کثرت استعمال سے اس قدر زبان میں پورست ہو گئے ہیں کہ یورپ کی تقلید میں اب سب اصطلاحیں بدل ڈالنا بڑا انقلابی عمل ہو گا، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ آئندہ جدید اصطلاحات کو ضروری رد و بدل کر کے گمراہی نہیں کہ ان کی اصلی صورت نسخ ہو جائے اختیار کیا جائے مثلاً ENTELECHY کے لئے کوئی نئی بنائی اصطلاح نہ ملی تو اس کے لئے آزدو میں انطلاح کی اصطلاح وضع کر لی ہے، جو صورت اور کسی قدر معنی دونوں حیثیت سے اصل کے قریب ہے۔

باقی اس ترجمہ میں وہی اصطلاحات اختیار کی گئی ہیں جو تاہین چلی ہیں یا نئی بنائی اصطلاحوں سے مشتق یا ان کے مشابہ ہیں بعض جگہ متداول اصطلاحوں سے گریز بھی کیا گیا ہے۔ مثلاً MYSTICISM کے لئے زبان میں تصورات اور باطنیت کی نظائیں موجود تھیں لیکن چونکہ تصورات صوفیہ کرام سے اور باطنیت فرقہ باطنیہ سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان میں سے ہر ایک کا مفہوم تنگ ہو گیا ہے اور اگر ان میں سے کسی اصطلاح کو اختیار کیا جائے تو ذہن ان کے متصل معنی کی جانب منتقل ہوتا ہے گا۔ اس ذہنی کشاکش سے بچنے کے لئے بہترین اصطلاح اختیار کی گئی ہے جو اصل سے متعلق معنی ہونے کے ساتھ ایک حد تک رواج پذیر بھی ہو چکی ہے جہاں تک ہو سکا ہے ہانگ کے مختلف اسلوب بیان کے فضائل کو ترجمہ میں قائم رکھنے کی کوشش کی گئی ہے

ہر نوع فلسفہ کی بحث کے خاتمہ پر مصنف نے فلسفہ پر انگریزی کتابوں کی ایک مفصل فہرست دیدی ہے جس کا ترجمہ آزدو واں پہلیک کے لئے بے سود تھا چنانچہ ان فہرستوں کو قلم انداز کر کے کتاب کے آخر میں فلسفہ پر آزدو میں جو کتابیں شائع ہو چکی ہیں ان کی

لے اصطلاحات کے اب میں مزید حیرت انگیز بعض اصحاب کے نیک مشوروں کا ذہن مست ہے جن میں خاص طور پر قابل ذکر مولانا جلیل الدین اور مولانا عبدالباقی ہیں جن کے رشحات قلم نے آزدو کی زمین میں فلسفہ کی سب سے زیادہ آبپاشی کی ہے۔

ایک منتخب فہرست دی ہے۔

راہ فلسفہ کے مطالعہ کا طریقہ اس ہر ہانگ نے اپنے دیباچہ میں کچھ اشارات دئے ہیں۔ اصل میں فلسفہ کے مطالعہ کا حاصل یہ ہے کہ فکر و تامل کی قوتیں بیدار ہو جائیں اور ایسا بالعموم تب ہوتا ہے جب مختلف فلاسفہ میں سے کوئی حسب دل خواہ رہبر مل جاتا ہے پس اسی کو اپنی فکر و مطالعہ کا محور بنا لینا چاہئے اور مسائل فلسفہ پر ذاتی غور و خوض کا سلسلہ شروع کر دینا چاہئے۔ حقیقت ہر ایک کے سامنے نئے انداز سے بے نقاب ہوتی ہے اور اس کی جلوہ آرائیاں ہر اک کے لئے جدا جدا ہیں۔ یہ وہ منزل ہے جہاں پہنچ کر غیروں کے غرضوں سے خوشہ چنیاں بالکل ختم ہو جاتی ہیں۔ اس منزل کا نشان کسی محرم اسرار خودی سے پوچھئے :-

خاک میں روشن تر از جام جم است	محرر از نازاد ہائے عالم است
فکر آن آہو سرفراز گاہ است	کوہ نور از نیستی بیرون گاہ است
سبز ناز و سیرۂ زریب گلشن	گل بشاخ اندر نہاں دور دامم (اقبال)

ظفر حسین خاں

راہپور

۲۸ جنوری ۱۹۱۹ء



## دیباچہ از مصنف

فلسفہ کے باقاعدہ مطالعہ کے کارآمد طریقے تین ہو سکتے ہیں پہلا یہ کہ فلسفہ کی تاریخ پر عبور حاصل کیا جائے۔ اگر خوش قسمتی سے کہیں اس بلند پایہ انسانہ کی کوئی مناسب کتاب آپ کے ہاتھ لگ جائے تو پھر سمجھ لیجئے کہ سارا فلسفہ آپ کو انسانی سیرت اور سماجی تغیرات کے جیتے جاگتے ماحول میں مل گیا۔ ان محرکات سے دوچار ہو کر جو عرصہ فکر کے ان شہسواروں میں کار فرما تھے تحقیق حق کی لگن اور بڑھ جاتی ہے لیکن یہ واضح رہے کہ اس راہ میں خطرات بھی ہیں اور ان سب خطروں کا سرچشمہ ان افکار عالیہ کی فراوانی ہے جو دو ہزار برس سے فلسفہ کے سانچے میں ڈھلتے چلے آئے ہیں مفکرین کا ایک انبوه ہے جو برابر بڑھتا ہی جاتا ہے اور اس کا ہر فرد ہماری توجہ کا طالب ہے۔ افکار کی اس ریل پیل سے انسان کا ذہن تھک کر چھوڑ دیا جاتا ہے اور اس کے دل میں یہ دوسرہ پیدا ہوئے گئے ہیں۔

ہرزہ ہے نعمتِ زہد و ہم ساز ہستی

ایک ہندی کے لئے جو تاریخ کے جزو دل پر عبور حاصل کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے تاریخی مطالعہ کی صحیح راہ ڈھونڈنا دشوار ہے۔ تاریخ کے مطالعہ کا یہ طریقہ نہیں ہے کہ آپ تمام مظاہر عالم کے خیالات کا احاطہ کر لیں بلکہ غنیمت جانتے اگر آپ کو چند معنوی دوست ایسے مل جائیں جو تازہ دست حق رفاقت ادا کر دیں۔ اگر چالیس فلسفیوں میں پانچ بھی ایسے دلی دوست آپ کو میسر ہو گئے تو سمجھ لیجئے کہ آپ کا مطالعہ سوارت ہوا، ایک اور کی طالب علم کے لئے جس کا تاریخ فلسفہ اصل مغز نہیں بلکہ ثانوی مغزوں ہو اس مقصد کے حاصل کرنے کے امکانات

زادہ ہیں۔

دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آپ براہ راست مسائل فلسفہ سے گتہ جائیں نفس کیا ہے؟ اس کا جسم سے کیا تعلق ہے؟ کیا کردار انسانی فطرت کی نشین ہی کا ایک ہرزہ ہے؟ کیا روح کا وجود ہے؟ کیا موت کے بعد بھی وہ باقی رہتی ہے؟ یہ صفات جنہیں ہم خیر و شر کہتے ہیں کیا ہیں؟ ان کے لحاظ سے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہئے؟ اور ہاں ہم اس علم سے آگے جسے سائنس کہتے ہیں کچھ اور بھی جان سکتے ہیں؟ ان ہی سوالوں یا اسی قبیل کے دوسرے سوالوں کا جواب ہر انسان کا فلسفہ ہوتا ہے یہی باتیں ہیں جن کی اسے کرید رہتی ہے۔

تو پھر ہم یہی کیوں نہ کریں کہ موجودہ معلومات کی روشنی میں براہ راست ان سوالات پر پہل پڑیں بجائے اس کے کہ افکار سلف کی رام کہانی کے واسطے سے ان تک پہنچیں۔ سائنس کا ذوق رکھنے والے نوجوانوں کی بڑی تعداد کا آج کل بھی رنگ ہے۔ اس میں ان کی بے صبری کو بھی دخل ہے اور جرأت و ہمت کو بھی اور میں اس کا قائل ہوں کہ جب ہمت جوان ہو تو اس سے ضرور کام لینا چاہئے۔ تاریخ کا ذوق تب پیدا ہو گا جب ہم یہ محسوس کریں کہ فلسفہ بنی نوع انسان کا ایک معاملہ ہے اور ہر شخص اپنی بصیرت کی تکمیل کے لئے افلاطون کی بصیرت کا محتاج ہے کسی دوسرے کی رپورٹ یا خلاصہ خود افلاطون سے ہم کلامی کا قائم مقام نہیں ہو سکتا۔

تیسرا طریقہ جو ہمارا موجودہ طریقہ ہے، یہ ہے کہ ذوقِ تاریخ اور ذوقِ نظام خیال دونوں کو سمودیا جائے اور کائنات کے نظریوں کی ان چند انوار کو چن لیا جائے جو تاریخ فلسفہ میں بار بار ابھرتی رہتی ہیں، اس طور پر نظاموں کی خوفناک تعداد کم ہو جائے گی۔ ہماری دلچسپی کا خاص مرکز کسی نظریہ کائنات کی صحت ہے نہ کہ اس کی تاریخی اداکاری چنانچہ اس طریق پر ہم نفس مسائل فلسفہ سے براہ راست دست دگر بیاں ہو جاتے ہیں اور اس کے ساتھ مختلف نظریوں کے نمایندہ مفکرین سے روشناس بھی ہوتے جاتے ہیں، اور



ان سے تعارف کا یہ طریقہ تاریخی واسطے سے اس لحاظ سے بہتر ہے کہ ہماری آن سے اس وقت ملاقات ہوتی ہے جب ہم کسی فلسفیانہ غفلت میں مبتلا ہیں، اور ایسے موقع پر ان کے افکار نہایت کارگر طریقہ پر ہمارے افکار کی دست گیری کرتے ہیں۔ تاریخی کورس میں کسی مسئلہ پر مثال کے لئے جبر و قدر ہی کا مسئلہ لے لیجئے، ہمارا ذوق و شوق جو بالعموم ایک ہی بار پیدا ہوتا ہے، جو ہر بار ہر فلسفی سے وہی رام کمانی سننے کی حالت میں باقی نہیں رہ سکتا۔ اس سے ایک خاص فائدہ یہ تصور ہے کہ ہم میں سے اکثر وہ لوگ جو اپنی زندگی فلسفہ کے لئے وقف نہیں کر رہے ہیں، اس طریقہ پر نہایت مفید طور پر جہاں سے چاہیں اپنا مسئلہ فکر شروع کر سکتے ہیں، ہمارے ان اور سامعین دونوں حیثیتوں سے ہمارے دماغ فلسفہ کے اہل بے جوڑ اجزائے لبریز ہیں جو ہر سمت سے ہم تک پہنچتے رہتے ہیں، ہر معلم چاہے اس کا مضمون جو کچھ ہو، کسی کسی فلسفہ کی تبلیغ کرتا ہے، کیا انگریزی، کیا تاریخ، کیا معاشیات اور کیا سائنس، ہر مضمون کی تعلیم کسی فلسفہ کی بھی تعلیم ہے اور کسی لحاظ سے نہیں تو صرف اس لحاظ سے کہ معلم ایک انسان ہے اور اپنے مضمون کی واسطے سے اپنا پیغام پہنچانے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اسی طرح ہمارے ناول نگار، ہمارے واعظ، ہمارے پادری، ہمارے شاعر، ہمارے ڈراما نویس، ہمارے سیاست دان، ہمارے کاروباری بالا ارادہ یا بلا ارادہ ہماری ذہنی شرائطوں میں اپنے اپنے فلسفہ کے انجکشن لگاتے رہتے ہیں۔ اس فلسفیانہ انتشار سے ہمیں کوئی راہ نجات نظر نہیں آتی جن نظریوں کے ٹکڑے پارچے ہم اس طرح جذب کرتے رہتے ہیں وہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ نہیں ہوتے، ہر مضمون کا سب سے پہلا تقاضا یہ ہے کہ ہمارا جو نظریہ یا جو عقیدہ ہوا سے ہم سمجھیں کہ کیا ہے اور وہ کن نتائج پر منتہی ہوتا ہے انوار فلسفہ سے سب سے پہلے تو ہمیں اپنے بچاؤ کا ضروری ہتھیار تیار کرنا ہے اور پھر ایک طمانیت قلب کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ عالم خیال سے بگاڑتے کا رشتہ مل جاتا ہے اور ہمارے بعض مضطرب سوالات کا حل ہم پہنچ جاتا ہے

اس طریقہ میں ضرور وہ خرابیاں بھی ہیں، جو اس طرح کی آمیزشوں میں ہوا کرتی ہیں۔ ہمارے ہاں آپ کو مورخ کے مقابلہ میں کم تاریخ، اور نظام پرست مفکر کے مقابلہ میں کم نظام ملے گا۔ اب اس کا فیصلہ آپ کا ذوق تسلیم کرے گا کہ آیا یہ طریقہ آپ کی ضرورت کے لحاظ سے موزوں ترین ہے یا نہیں۔

اصل میں اس تحریر کے مخاطب وہ رگ ہیں جو میری نگرانی میں فلسفہ کی تحصیل کا آغاز کر رہے ہیں اور چونکہ یہ ابھی نصیبی منزل سے برآمد ہو رہے ہیں جس کا تخم پوست سے علیحدہ نہیں کیا گیا ہے اس لئے اس میں صاف صاف بے تکلفی کے آثار اور ناہمواریاں پائی جاتی ہیں یعنی اس میں وہ سب ناہمواریاں ہیں جو کسی عروہ کا رخاں چھوڑنے سے پہلے پائی جاتی ہیں اس میں اس کو اسی حال میں پریس کوئے رہا ہوں جس کی وجہ کچھ تو یہ ہے کہ میں اسے چھپوا سکتا ہوں تو بس اسی حال میں چھپوا سکتا ہوں اور کچھ یہ بھی وجہ ہے کہ اس کا کردار اپنا امریکہ کے کارڈورائے روڈ کی طرح ہے جو دلدل کو درختوں کے گروپ سے پاٹ کر بناتی جاتی ہے اور اس لئے اس کی کیفیت نیم خوابی کی دُشمن ہے جو ہموار تحریر سے پیدا ہوتی ہے ہمارا منشا تسکین نہیں بلکہ تحریک ہے، اس کو آزادی کے بجائے ایک ہٹاری کہیں سمجھے جہاں سے آپ کو بلند پگڑیوں پر تحقیقاتی سیر کے لئے جانا ہے۔ اگرچہ کتاب سلسلہ طور پر مبتدیوں کے لئے لکھی گئی ہے لیکن شاید وہ ان لوگوں کے لئے بھی غیر مفید ثابت نہ ہو جو فلسفہ میں کافی دستگاہ رکھتے ہیں۔

انوار کی مقررہ ترتیب بحث بالوجہ ہے جس کی قدر ایک دامن کار ہی کر سکتا ہے، علاوہ برین فلسفہ ایک ایسا مضمون ہے جس میں مہادیات سے آگے نکل جانے پر بھی ہم ان کو پس پشت نہیں ڈال سکتے۔ حقیقت اور فن زندگی کے اولیات سے ہمیں ہمیشہ سروکار رہتا ہے چنانچہ ساری جدید تحقیقات اور بصیرت افروزیاں عقل و دانش کی سرمدی خروغات ہر چند اضافوں سے زیادہ نہیں۔



انہر میں ان کثیر التعداد تجویزات کے لئے جو معنائی خیال اور کتاب کو ایک کامیاب  
درسی کتاب بنانے کے لئے مس جارہا، انہر نے کی ہیں، میں اپنی منت پذیر مری کا اظہار  
کئے بغیر نہیں رہ سکتا، موصوفہ آثار میں فلسفہ کی پروفیسر ہیں اور رڈ کلف کالج میں اس  
کورس کی تیاری میں میری معاون تھیں۔ علی ہذا میں ڈاکٹر ہے۔ ڈیولپرز اور مسٹر حاج مارگن  
کا بھی مرہون منت ہوں جو ہاروارڈ میں میرے مددگار تھے، اور جنہوں نے خیالات اور  
اظہار خیالات میں بہت سی اصلاحیں بالخصوص ان ابواب میں جو حقیقت کے متعلق ہیں  
فرمائیں۔ ان ابواب میں طول کا باعث دراصل تحریک و حقیقت کی درسی پیچیدگیاں  
اور ماخذ کی پراگندگی ہے، جو مبتدی ان مباحث میں غوطہ زن ہوں گے وہ اس کے  
سارے کنارے تک پہنچ جائیں گے۔

ولیم ارلٹ ہانگ

## حصہ اول

### انواع مابعد الطبیعیات

## باب ۱

### فلسفہ کیا ہے؟

۱۔ عرف عام میں کسی شخص کے فلسفے مراد اس کے عقائد کا مجموعہ ہوتا ہے۔ اس  
ملاحظہ سے ہر شخص کم از کم ہر عاقل و بالغ انسان کا کوئی نہ کوئی فلسفہ حیات ضرور ہوتا ہے  
اور واقعہ یہ ہے کہ عقائد کے ساز و سامان کے بغیر زندگی کا کام بھی نہیں چل سکتا۔  
ہم یہاں عقائد کی اصطلاح کو اس کے وسیع معنی میں استعمال کر رہے ہیں  
چنانچہ اس میں کائنات کے متعلق وہ تمام خیالات شامل ہیں جو انسان کی عملی زندگی  
کے لئے شمع راہ ہو سکتے ہیں۔ ان خیالات میں بحث و مباحثہ کو دخل نہیں ہوتا، مثلاً کوئی  
طبییب نہ اس پر بحث کرتا ہے اور نہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ جان بچانا  
اس کا فرض ہے، بلکہ یہ امر عقیدہ اس کا لائحہ عمل ہے اور ایک برہمی حقیقت کی حیثیت  
سے اس کے مسلمات میں شامل ہے۔ اس کے برخلاف مثلاً سیاسیات میں وہ لبرل پارٹی کو  
حق بجانب سمجھتے ہوئے بھی یا مستوری کی کسی نئی طرز کو ننگِ فن سمجھتے ہوئے بھی یہ جاننا  
ہے کہ یہ اس کے ذاتی خیالات ہیں اور بہت بڑی حد تک متنازع فیہ ہیں کسی انسان



کے عقائد سے ہماری مراد اس کے وہ تمام فیصلے ہیں جس کی ایک حد یقین و اذعان پر اور دوسری حد محض تاثرات و گمان پر ہوتی ہے، یہ اس کا محور عمل ہیں یعنی عقائد انسان کے وہ خیالات اور آراء ہیں جن پر وہ اپنی زندگی میں کار بند ہے اور وہ ان خیالات سے مختلف ہیں جو وقتی طور پر ذہن میں جگہ پاتے ہیں، چنانچہ اول الذکر خیالات و آراء ہی اس کے فلسفہ حیات کے اجزائے ترکیبی ہیں جیٹرنٹن نے کیا خوب کہا ہے کہ کسی شخص کا نظریہ کائنات یعنی اس کا فلسفہ حیات جاننا اور باتوں کے جاننے سے زیادہ کارآمد اور ضروری ہے۔ خادم اپنے مخدوم کے فلسفہ کے رحم و کرم پر ہوتا ہے اور مخدوم اپنے سارے کاروبار کی ہار جیت اپنے خادموں کے فلسفہ پر لگا دیتا ہے مثلاً یہ کہ آیا وہ اس بات کے قائل ہیں کہ ان کو اپنا اپنا فرض منصبی دیانت کے ساتھ انجام دینا چاہئے خواہ کوئی معائنہ کرے یا نہ کرے۔

۲۔ جب فلسفہ کو ہم علم کے معنی میں استعمال کرتے ہیں تو اس سے مراد انہی عقائد کی جانچ پڑتال ہوتی ہے جو دراصل عبارت ہے غور و فکر کے ذریعہ چند اہل عقائد تک پہنچ جانے سے۔

ہم آئے دن ایسے عقائد کا حوالہ دیا کرتے ہیں جو اپنی وسعت میں نہایت دور رس ہیں مثلاً وہ عقائد جو ارکان دین سے متعلق ہیں خدا کا وجود یا عدم، بعد موت روح کی بقا یا فنا، ضابطہ خیر و شر، جیسے (ادامہ عشرہ مقفلن کا ضابطہ اخلاق، عادلانہ مسابقت)، سیاسی عقائد (جمہوریت، یا کریم النساء آمریت، انسانوں، نسلوں اور قوموں کے درمیان مساوات و عدم مساوات، سائنس کے اولیات جیسے (اتفاق نظریات کی یکسانی، دوام توانائی)، فلسفہ مخصوص مآمنوں سے اپنی وسعت کے اعتبار سے مختلف ہے، ہر سائنس میدان علم کے ایک جزو سے بحث کرتی ہے جب کہ فلسفہ کل کی تصویر کا احاطہ کرتا ہے۔ وہ ایک نظریہ کائنات پیش کرتا ہے، ہر برٹ اپسرنے سائنس کی تعریف یہ کی ہے کہ وہ ناقص منظم

علم ہے جب کہ فلسفہ کا مل منظم علم ہے (اصول اولیہ حصہ دوم باب اول) کیا فلسفہ کے نام سے کچھ ادعا متبرع ہوتا ہے یعنی گویا وہ ایک سائنس بالائے سائنس ہے؟

اس میں شک نہیں کہ فلسفہ کے عام مفہوم میں ایک بلند حوصلہ مندی کا شاہد ضرور ہے فلسفی کا لقب ممتاز داغوں ہی کو دیا جاتا ہے بلکہ افلاطون اور ارسطو کو تو اس اعتراض کا جواب دینا پڑ گیا تھا کہ وہ ایسے علم کے طالب و جو یاں ہیں جو صرت دیوتاؤں کے لئے مخصوص و محفوظ ہے۔ ان کے جواب کا خلاصہ یہ تھا کہ وہ محض فلسفی ہیں یعنی عاشقان علم اس پر ارسطو نے اس فقرہ کا اور اضافہ کیا کہ عقل انسانی انسان کے اندر ایک ربانی جوہر ہے علم کی پر عبور ہر انسان کا ایک ایسا حق ہے جس کے بغیر انصاف تو یہ ہے کہ ہمارا جینا بے کار ہے، کل اشیا کے علم کا احاطہ کرنے کی کوشش خود بینی و خود پسندی پر دلالت نہیں کرتی، اگر کوئی مصور اپنی تصویر میں خود و خال کی تفصیل سے پہلے ایک اجمالی خاکہ بنا لیتا ہے تو اس میں غرور و تکبر کی کون سی بات ہے، یہ کوئی تفریحی یا شوقیہ عمل نہیں، بلکہ محنت کو راہیگاں جانے سے بچانے کے لئے لازمی اور ضروری ہے کہ ہر جزو کی تکمیل کے ساتھ کل کا نقشہ پیش نظر رہے۔ چنانچہ ہر مصور پہلے کل کا مونا مونا اجمالی خاکہ تیار کرتا ہے جو تصویر بنانے کے دوران میں تفریر پذیر ہوتا رہتا ہے۔ علیٰ ہذا فلسفہ بھی جتنی جوابات پر قناعت کرتا ہے یا جیسا بعض کا خیال ہے (اگرچہ مجھے اس سے اتفاق نہیں، ملاحظہ ہو باب آخر) کہ ابتدا مفروضات ہی سے کرنا چاہئے اور پھر رفتہ رفتہ ان پر نظر ثانی ہوتی رہنا چاہئے، کل کے مفہوم کا کچھ نہ کچھ لحاظ ہر حال ہم کو رکھنا پڑتا ہے۔ ذرا اس سیدھے سادے سوال کا جواب دینے کی کوشش کیجئے "آپ کہاں ہیں؟" اس سوال کا جواب دیتے وقت آپ محسوس کریں گے کہ کون مکان کے کل تصور کو آپ نظر انداز نہیں کر سکتے (کوشش کر دیجئے) فلسفہ صرت دیوتاؤں یا مخصوص و ممتاز ہستیوں ہی کا معاملہ نہیں بلکہ وہ ایک انسانی معاملہ ہے اور اس لئے ہر ایک کا مشغلہ اور مسئلہ ہے۔



۳۔ عام طور پر ہمارے بڑے بڑے عقائد استدلال سے حاصل نہیں ہوتے بلکہ اجترائے ان کا ماخذ دوسروں کی سند یا حکم ہوتا ہے مثلاً والدین یا استادوں کی سند یا ان لوگوں کے احکام و خیالات جو ہماری نظر میں خاص وقعت رکھتے ہیں اور جو بچوں کی بہرہ و پست نظر میں سب سے زیادہ واجب التعمیل ہیں عقائد کا ماخذ معاشرتی ماحول بالخصوص جماعتی روایات بھی ہوتے ہیں یہ خیالات اور آراء صرف اس لئے قبول و تسلیم کر لئے جاتے ہیں کہ وہ سوسائٹی کے امور کے متعلق مخصوص گرد و ہوں یا جماعتوں کے مروج اور مقبول عام خیالات ہیں۔ جو عقائد اس طرح حاصل کئے جاتے ہیں ان کی پذیرائی بھی بے چوں و چرا ہوتی ہے، ان کے لئے بہتر لفظ تصعبات ہے یعنی اپنے تحقیر آمیز معنی میں نہیں بلکہ اپنے طبیعت انوی معنی میں ہے۔

ادب اور ذرا سے عقائد کی تشکیل کے زیر دست آلودہ ہیں۔ ہر ناول اور ہر ڈرامے انشیل ہیں چند مقتدا کو تسلیم کرنے کی خاموش دعوت مضمر ہوتی ہے جس کو افسانہ نگار ان خاص افسانہ کے دلفریب ہیرو میں پیش کرتا ہے۔

اگر غور کیجئے تو ہماری معمولی بات چیت میں بھی غلط فہمی کا پرتو پایا جاتا ہے اس لئے کہ ہر حکم کے کلام میں اس کی افتاد و مزاج اس کے نظریہ زندگی اس کی رجائیت یا ابیست اس کے ایمان الغیب یا پھر ملی سیاست اور مغروراد تحقیر یا کشادہ دلی ہمدردی کی جھلک ضرور پائی جاتی ہے۔ خواہ اس کا اظہار گوشہ چشم کے پلکے سے اشارہ یا جسم کے کسی دوسرے عضو کی معمولی حرکت ہی سے کیوں نہ ہو یہی گفتگو جب دو پشتوں کے درمیان ہو تو اس کا نام روایات ہو جاتا ہے جن سے ہر شخص اسے عقائد جن لینا ہے جو اسے صحیح اور درست معلوم ہوتے ہیں۔ اصل میں ہمارے ان تمام عقائد کا ماخذ جو تصعبات کی شکل میں ہیں سب

لے انگریزی کے لفظ PREJUDICE کے لغوی معنی کسی بات کا پہلے ہی سے من مانا فیصلہ کر لینا ہے۔ مترجم

زیادہ محبوب ہوتے ہیں۔ روایات ہی ہیں۔

۴۔ حالانکہ غلط فہمی کا تقاضا ہے کہ ہر بات کی حجام بن کی جائے لیکن ایک المتعصب کی موافقت میں بھی قابل ذکر ہے۔

عقائد کی بنیاد چاروں طرف سے کھود کر اچھے برے توجہات پیدا کرنے سے بچے چنگے عقیدوں کا خاتمہ ہو جاتا ہے، محض ہم اپنا دل بہلا لینے ہیں کہ ہم نے ایک ایسا اصول ثابت کر دیا یا یہ مسلمہ کرا لیا جسے ہم مانتے چلے آتے ہیں۔ بد مذہب خود ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نے اپنے تصعبات کی عقلی تاویل کر لی، البتہ، آج، بر پڑے لے کیوں کہا ہے کہ مابعد الطبیعیات ان عقائد کی بری لیلیں دریافت کرنے کا نام ہے جنہیں ہم فطرۃً مانتے چلے آتے ہیں آگے چل کر اس فقرہ کا اضافہ کرتا ہے "مگر شاید یہ بر پائی نقش کش بھی ہماری فطرت کا ایک تقاضا ہے۔ یہیوں بحث و مباحثہ سے انسان فطرۃً نور ہے۔ اگر غور کیجئے تو عقائد کی بنیادیں خود عقائد سے کمزور ہوتی ہیں چنانچہ ہم عقائد کے وجود کی ایک ایک کر کے تردید کر سکتے ہیں لیکن نفس عقیدہ کی تردید نہیں کر سکتے۔ اور نہ اس عقیدہ کے ماننے والے کے اعتقاد میں ذرہ برابر تزلزل ہوتا ہے۔

ایڈمنڈ برک انقلاب فرانس کی ان زیادتیوں سے جن کا ارتکاب عقل کا نام لے لیکر کیا جا رہا تھا متاثر ہو کر تصعبات کا مراح ہو جاتا ہے، وہ لکھتا ہے کہ "روح شرافت اور روح مذہب جو انگریزی تہذیب کا مایہ خمیر ہے اسی کے دم سے باقی ہے۔

"اس روشن خیال زمانہ میں مجھے یہ اقبال کرنے میں ذرا مل نہیں کہ ہم لوگ بغیر سکھائے پڑھائے (فطری) احساسات رکھنے والی قوم ہیں، اپنے تصعبات کو نچ دینے کے بجائے ہم اپنے سینے سے لگائے رکھتے ہیں اور ان کو اس لئے عزیز رکھتے ہیں کہ وہ تصعبات ہیں۔ وہ جتنے پرانے ہوتے ہیں اتنے ہی ہمیں محبوب ہوتے ہیں ہم نہیں چاہتے کہ کوئی من تنہا اپنی عقل کے سراپہ کو اپنی زندگی اور معاش کا ذریعہ بنائے جو کہ



ایک منظر شخص کی پہنچ کی بنا پر ہی کیا۔ افراد کے حق میں یہی بہتر ہے کہ قوموں اور زمانوں کے عظیم الشان بینک اور سرمایہ سے ناکرہ و اٹھائیں۔ بہت سے ارباب فہم و فراست قصبات کی پردہ دوری کرنے کے بجائے اپنی ذہانت ان کی مصلحتوں کے مطابق کرنے میں صرف کرتے ہیں جو قصبات کے اندر کار فرما ہوتی ہیں۔ اگر وہ اپنی منزل مقصود تک پہنچ جائیں اور کیوں نہ پہنچیں گے جو بندہ یا بندہ، تو وہ سمجھنے لگے ہیں کہ مقفلانہ دانائی میں یہی ہے کہ نصب کر اس کی توجہ کے ساتھ قائم رکھا جائے اس لئے کہ نصب اپنی توجہ کے ساتھ اس توجہ پر عمل کرنے کے لئے ایک محرک اور جذبہ کا کام دیتا ہے جو اس کی بقا کا ضامن ہے۔ ناگہانی ضرورت کے وقت قصبات بڑے کارآمد ثابت ہوتے ہیں۔ اس لئے کہ وہ ذہن کو عقل و فضیلت کے بنے بنائے دگر پردہ وال دیتے ہیں اور فیصلہ طلب لوگوں میں مثال انسان کو تنگ، حیرت اور تذبذب میں نہیں چھوڑتے نصب ہی کی مدد سے فضائل انسان کی عادت میں داخل ہو جاتے ہیں۔ بجائے اس کے کہ وہ اعمال کی انہی بے پروا کردیاں بنی رہیں صحیح قصبات کے ذریعہ فرض کا احساس انسان کی فطرت میں پیوست ہو جاتا ہے؟

(خیالات، بر انقلاب فرانس، وسط کتاب)

لیکن اس مقام پر ہم کو فلسفہ کا مقصود اصلی صاف صاف سمجھ لینا چاہئے، فلسفہ اس بات پر اصرار پر گز نہیں کرتا کہ ہر عقیدہ کسی ذہنی برہانی بنیاد پر قائم کیا جائے، اس کا یہ دعویٰ ہرگز نہیں کہ جو ہم ثابت نہ کر سکیں اس پر ہم یقین بھی نہ کریں۔ اس کا کام بس اتنا ہے کہ ہم تحقیق کریں کہ ہم کسی عقیدہ کو کن وجوہ سے تسلیم کرتے ہیں اور کس لحاظ سے اور کون سے وجوہ درست ہیں فلسفہ مقول اور غیر مقول قصبات میں تفریق کر کے نصب کے لئے اعتقادات کے اندر رہا قاعدہ جگہ نکال دیتا ہے فلسفہ اچھے برے اُستاد میں امتیاز کرنے میں بھی ہماری امداد کرتا ہے اور اچھے اُستاد ہم پہونچا کر عقیدہ کی بنیادیں استوار

کر دیتا ہے۔ دوسرے موقعوں پر ذہنی صحیح اور غیر صحیح وجدان کا فرق بتا کر مشورہ دیتا ہے کہ عقائد کی حمایت میں عقل کیا کچھ کر سکتی ہے اور کیا نہیں کر سکتی۔ ہم اس مسئلہ پر آئندہ بحث کریں گے (بندہ۔ باب و باب) فلسفہ کا یہ دعویٰ ضرور ہے کہ ایک انسان کی حیثیت سے ہم عقائد میں ہٹ دھرمی گوارا نہیں کر سکتے۔ جب تک باطل عقائد کا امکان ہے اور ایسے باطل عقائد جو ہم معاملات حیات میں خطرناک حیا شیوں کے برابر ہیں۔ عقائد کے متعلق غور و غوض سے باز رہنا کوئی تعریف کی بات نہ ہوگی۔

یہ خیال کہ فلسفہ اپنے متعلق فی الجملہ منالط میں مبتلا ہے اور گویا اس وسیع کائنات میں سمجھ بوجھ کو زندگی بسر کرنا گویا بڑے تکبر و غرور کی بات ہے اور انگار کا آفتنا، یہ ہے کہ ہماری آنکھوں پر ہر وقت پٹی بندھی رہے۔ یقیناً یہ ایک نہایت مہمل نظریہ ہے، غور و فکر کی صلاحیت اصل شے ہے۔ اگر ہم ہاڑیں بھی تو شاید یہ ممکن نہیں کہ ہم اپنی حیات کے فلسفہ مقاصد، اصول اور انجام کو بالکل نظر انداز کر دیں۔ یہ ہمارا یقین کامل ہے کہ عقل کا صحیح استعمال ہم کو حق کے قریب لاتا نہ یہ کہ اس سے دور کر دیتا ہے، چنانچہ فلسفی بجائے خود ایک عقیدہ پر قائم ہے، اور یہ عقیدہ وہ ہے جس کی جانب غرض ہوا سقراط نے اشارہ کیا تھا۔

”بے تحقیق جینے سے مرنا بہتر ہے“ (افلاطون۔ مندرت ۳۷)

## مختلف عقائد جن سے فلسفہ کو خاص تعلق ہے

۱۔ عقائد متعلق حقیقت: مابعد الطبیعات کا موضوع بحث ۱

کار و بار حیات کا بیشتر مشغلہ ”ظواہر و در حقائق“ کے درمیان امتیاز کرنے ہی پر مشتمل ہے۔ اگر ایک و مزی کے لئے یہ موت و زیست کا سوال ہو سکتا ہے کہ وہ شکاری کی داؤں گھات کو سمجھتی ہے یا نہیں تو کیا انسان کے لئے یہ جاننا ضروری نہیں کہ کب وہ حقیقت سے اور کب وہ حقیقت کی نقل سے دوچار ہوتا ہے۔ یہ تو مہمل خیال ہے کہ کوئی کوئی شکاری



ہیں اپنے دامِ مزد میں پھانسنے کی تدبیریں کر رہا ہے کائنات کی یہ تمام گندم نسا جو فروغیاں اور ان کے ساتھ حق نمایاں جو ہماری کشاکش حیات اور حرص و ہوا پر چھائی ہوئی ہیں، حق و باطل میں تمیز کرنے میں ہم کو ایک وسیع تجربہ بہم پہنچاتی ہیں۔ علاوہ بریں قدرت بھی بہت سے ہر فرب کرشمہ ہمارے سامنے پیش کرتی ہے: بیماروں کا قیام، زمین کا سکون، آسمان کا گنبد رنگوں اور اسی طرح کے ہزاروں دوسرے مظاہر پانی کے اندر چھڑی کا ٹیڑھا نظر آنا جبکہ حقیقت میں وہ سیدھی ہے، دھات یا لکڑی کے ٹکڑے کا ٹھوس معلوم ہونا جبکہ وہ سالات کا ایک جھکنا ہوا نقص ہے اور ہر دو سالموں میں ایک وسیع فصل ہے اور ہوا ایسے اجزائے مرکب ہیں جس میں کسی محسوس جسمیت و انجاء کا شائبہ تک نہیں تجربا اور طبیعیات کا فرض انہی حقائق کا سراغ لگانا ہے جنہیں یہ ظواہر اپنے دامن میں چھپائے ہوئے ہیں۔

موجودات عالم پر نظر ڈالئے کیا وہ سب ایسی ہی قطعی مادی ہیں جیسی نظر آتی ہیں، موت انسانی شخصیت کا خاتمہ ہے کیا یہ صحیح ہے؟ ہم اپنے اعمال میں آزاد معلوم ہوتے ہیں؟ کیا ایسا ہی ہے؟ کائنات عالم مختلف قسم کی موجودات کا مجموعہ معلوم ہوتی ہے، کہا و حقیقت ایسا ہی ہے؟ کیا کل موجودات کسی اور پرشیدہ آہی کا ہر تو ہیں۔ اس حقیقت کی سراغ رسی مابعدالطبیعیات کا فریضہ ہے عقل و نظر کی خطا کو حذف کرنے کے بعد موجودات جیسے کہ ہیں ان ہی کے مجموعہ کا نام شائد حقیقت ہے۔ حقیقت کو جو ہر بھی کہتے ہیں یعنی کوئی اصلی مادہ جو ہر شے کی تہ میں پوشیدہ ہے اور جس کے مختلف تغیرات ظواہر اشیا کی شکل میں رونما ہوتے ہیں۔

دو قسم کی چیزوں کو ہم قطعی طور پر حقیقی سمجھتے ہیں یعنی تمام مادی موجودات اور جہل ذہنی کیفیتاً یہ بات ضرب المثل ہی ہو گئی ہے کہ فلاں شے اس قدر حقیقی ہے جیسے چٹان یا اس قدر حقیقی ہے جیسے دریا، بعض اوقات چٹان کا وجود زیادہ حقیقی معلوم ہوتا ہے اور بعض اوقات

چٹان کا وجود نسبتاً مشکوک، اور درو نسبتاً زیادہ حقیقی شے معلوم ہوتا ہے۔ ہمیں کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصلی شے مادی حقیقت ہے اور اسی کی روشنی میں ہم اپنی ذہنی کیفیات کی بھی تشریح کرنے لگتے ہیں اور کبھی ہمیں ذہنی حقیقت ہی اصلی شے معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ وہی تمام مادی ظواہر کی ترہاں ہے اور اصل حقیقت نفس ہی معلوم ہوتا ہے۔ اصل، ساری تاریخ فلسفہ کا بخوڑ بس یہی ہے کہ کسی کے نزدیک تو چٹان حقیقت کا شاندار اور اصل نمونہ ہے اور کسی کے نزدیک احساس اور نفس مایہ حقیقت ہے۔ اول الذکر را دیت اور دہریت کی جانب مائل ہوتے ہیں اور آخر الذکر تصوریت کی جانب اول الذکر کے نزدیک نفس مادی حقیقت کا مظہر ہے اور آخر الذکر کی دالست میں فطرت نفسی حقیقت کا مظہر، اگر ہم اس امر کو ملحوظ رکھیں کہ جو شے مابعدالطبیعیاتی طور پر حقیقی ہے اس کیلئے یہ لازمی ہے کہ وہ مستقل بالذات ہو، ظواہر کی طرح تغیر پذیر نہ ہو، تو ان کا باہمی اعتبار بھی طرح اچاگر ہو جائے گا۔

منطقی حیثیت سے مسئلہ کی اور بھی شکلیں ہیں مثلاً یہ کہ نفس و فطرت دونوں کسی ہرے جوہر کی نمودیں جو نہ یہ ہے نہ وہ، یا پھر حقیقت ہی کی دو قسمیں ہیں ایک مادی حقیقت دوسری نفسی حقیقت اور یہ دونوں حقیقتیں ایک دوسرے سے جدا، مستقل یعنی ایک دوسرے میں ناقابلِ تخیل ہیں۔ اس عقیدہ کو دشمنیت کہتے ہیں کیا ان کے علاوہ کوئی اور صورت بھی ممکن ہے؟ چاہے ہماری ساری کوشش بے سود ثابت ہو لیکن جو شخص اس سوال کا جواب چاہتا ہے کہ حقیقت کی علامات کیا ہیں تو اس کی تلاش و تحقیق کو ہم محسوس ہونے کا لوازم نہیں لگا سکتے، زندگی کی سراغ رسانی اور موجودات کی لم دریافت کرنے کی خواہش اور فطرت میں نفس کا عکس دیکھنا، یہ سب فی الواقع ہماری فطری دلچسپی ہی نہیں، بلکہ عین پارسانی جو اس جہتی جاگتی کائنات کے ازلی انجام کے اکتشاف سے ہمیں قدرتی لگاؤ ہے اور وہ فطری حیرت جس کی تسکین کے لئے سائنس کے پاس کچھ سامان نہیں، کٹاں کٹاں ہیں



ما بعد الطبیعیات کی سمت لے جاتی ہے۔ واقعی دنیا دانیہا جاننے کے قابل ہیں۔  
فلسفہ ہماری حیات کے عملی پہلو پر بھی عکاسانہ نظر ڈالتا ہے اور واقعی یہ کہنا دعوا ہے کہ  
فلسفہ کی دیرینہ ترین کوششیں کون سی ہے۔ نظری یا عملی۔ چنانچہ دوسرے نمبر پر ہمارا موضوع  
بحث یہی ہے۔

۱۔ عقائد متعلق اچھائی اور برائی، درست و نادرست، برا و خلیات کا موضوع بحث ہیں۔  
فلسفہ اپنے بعض مفاہیم کے اعتبار سے دراصل اسی عملی کوشش کا دوسرا نام ہے فلسفیانہ  
انداز سے ہماری مراد اکثر و بیشتر وہ سکون طلب ہوتا ہے جو انسان کو رنج بین سرنگون اور غشی  
میں مبتلا ہوجانے سے باز رکھتا ہے۔ اس کے معنی نہیں ہیں کہ وہ بے حس ہو جاتا ہے بلکہ  
یہ ہے کہ موجودات عالم کی صحیح صحیح قدر و قیمت کا اسے اندازہ ہو جاتا ہے اور وہ جانتا ہے  
کہ کون شے بہتر اور کون شے بدتر ہے۔ اس توازن ذہنی کے اثر سے وہ ان مصائب و آلام  
کی کچھ بردوان نہیں کرتا جن سے دوسرے بالکل مغلوب ہو جاتے ہیں۔

رواقیوں کا سارا کردہ (شیخ کا زینو، اپیکٹیس، مارکس آدریس) اسی خیال کا حامی ہے۔  
ان کا ملحدانہ نظریہ سکون طلب ہے جس کے ذریعہ سے انسان غم و غصہ پر غالب آسکے تحمل  
عنوف کے قابل بن سکے اور اپنے اندر ایسی قوت پیدا کرے جو خوف و ہراس سے آشنا نہ ہو  
اور مشائیت کے ساتھ سرد و گرم عالم کا مقابلہ کرنے میں معین ہو۔ عام اس سے کہ وہ آفات  
ارضی ہوں یا سماوی، تقدیر کے پھیر ہوں یا غرض شناسی کے نتائج (BOETHIUS)  
بیشک جس نے اپنی تصنیف "فلسفہ کی تسلیان" ایک رومی قید خانہ میں قلم بند کی تھی۔  
اس نظریہ کو انگریزی زبان میں روناس کرانے کا بڑی حد تک ذمہ دار ہے۔ اس کتاب  
کا ترجمہ اول اول تو الفریڈا غلم نے اینگلو سیکن زبان میں کیا پھر انگریزی شریں چاسس  
اور دوسرے اہل قلم نے منتقل کیا۔

مصائب کا اول العوی کے ساتھ مقابلہ کرنا بسر اوقات کی ایک طرز ہے جسے ہم سبھی

کہہ سکتے ہیں۔ اصل سوال یہ ہے کہ ہم اپنی زندگی کس طرح گذاریں بعض کے نزدیک تعمیر دنیا  
ہی میں خرابی کی صورت مضمر ہے لیکن کیا ترغیبات و خواہشات کی وہ کثیر تعداد جو فطرت  
نے ہمارے اندر ودیعت کی ہے، ارادہ و عقل کے ساتھ، لذت اور شاد مسرت تک ہماری  
دہنائی نہیں۔ ان پر اعتماد کیوں نہ کیا جائے۔ فطرت کی ساری ایکیم میں ارادہ و عقل  
دونوں کے لئے فریب دہی کے سامان قدم قدم پر موجود ہیں اس لئے ایک عاقل کا  
فرض ہے کہ وہ اپنی خواہشات اور توقعات کی باگ ڈوبی نہ چھوڑے اور اپنی عافیت  
گیان و صیانت، استغراق اور بالآخر "عالمی" ہی میں تلاش کرے۔ یہی وہ یاسیت کا نظریہ  
ہے جو مشرق میں برہمنیت اور ہرہمت کی شکل میں پھیلا اور مغرب میں اس کو شوبہن ہار  
اور فان ہارٹ سن نے فروغ دیا۔ اس کے مقابلہ میں حیات انسانی کا ایجابی پہلو ہے جسے  
زجارت کہتے ہیں اس کی تعلیم ترک دنیا نہیں بلکہ یہ ہے کہ دنیا اور انسان کا بولی دامن کا  
ساتھ ہے حصول مسرت ایک قدرتی داعیہ ہے۔ انسان کا عزم اور اس کا میدان عمل  
ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہیں اور متضادات انسانی یہی ہے کہ ہم اپنے تئیں اعمال کے  
اثباتی مقاصد کے لئے وقت کر دیں خواہ ان کا متافاتی لطف اندوزی ہو جسے خود غرضی  
کہتے ہیں یا دوسروں کی بھلائی ہو جسے ایثار کہتے ہیں۔

ابھی ہم خیر و مسرت اندوزی کا ذکر کر رہے تھے، اب سوال یہ ہے کہ "فرض" کیا ہے۔  
کیا فرض اور وہ اعتبار تیزی جسے ہم غیر طلبی کے وقت کام کہتے ہیں اور جس میں فی الجملہ اخلاقی  
پابندی کی جھلک پائی جاتی ہے ایک ہی چیز ہیں یا کچھ کو دے قواعد کی طرح کردار کے ہی  
کچھ بندے ملے اصول ہیں جو مقاصد کردار میں کئے کے علاوہ تعمیر کردار بھی کرتے ہیں اور حصول  
مقاصد کے بعض طریقوں کو قطعی طور پر درست اور بعض کو قطعی طور پر نادرست قرار دیتے ہیں  
اگر ایسا ہے تو ان فیصلہ کن قاعدوں اور معیاروں کی اصلیت کیا ہے؟

کیا یہ قواعد فی نفسہ مستقل ہیں یا معاشرتی رسم و رواج کے نت نئے تغیرات کے ساتھ



خود بھی تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔ دنیا کے ناپائدار کی بے ثباتی اور تغیرات کا راگ بھائی سننے کا نیک پیکر ہے۔ ہمیں بار بار جانا چاہیے کہ سیاست، قانون، مذہب، جنسی مسائل فن و ادب، غرض کہ کلچر کی ساری سرزمین یا توسلش اور زمین کے زمینگیرین آجانی چاہیے بھرنا ہو جانا چاہیے۔ اگر یہ صحیح ہے تو پھر یہ ایک نہایت اہم مسئلہ ہے اور تقاضا ہے دانائی یہی ہے کہ ہم زمین کے سامنے سہرا فگندہ ہو جائیں اور اس طرح بہت سے دشوار مسئلہ خود بخود حل ہو جائیں گے لیکن ہماری اخلاقی پابندیوں کے اخذ اور بھی ہیں جو ان سے زیادہ مستحکم ہیں اور کسی امر کے درست یا نادرست ہونے کے کچھ اٹل اصول بھی ہیں جن کی جو فطرت انسانی اور حقیقت اشیا کے اندر واقع ہے اور جن کا اطلاق اگرچہ زمانہ کے ساتھ بدلتا رہتا ہے لیکن اپنے مرکزی مفہوم کے اعتبار سے مستقل اور قائم ہے۔ اس سوال کے جواب سے زیادہ شاید کسی دوسری شے کا علم مفید تر نہ ہو۔

فرض ثانی کے اندر کوئی ایسی شے ضرور معلوم ہوتی ہے جو نہ صرف ہمارے ان مقاصد پر اثر انداز ہوتی ہے جن کو ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں بلکہ جس سے وہ تو امدادی مشا ہوتے ہیں جن پر ہم ان مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے عمل کرتے ہیں، اس طور سے نئے کرا گئے تک اکثر عقائد کا دنیا کے متعلق یہ خیال ہے کہ فطرت فی نفسہ خاص طور پر اپنی تکمیل کی فکر میں مبتلا ہے جس کو آج کل کی زبان میں ارتقاء کہتے ہیں اور کچھ اندر رہی اندر سے ہمیں اس عظیم الشان کوشش میں شریک ہونے کی دعوت دیتی ہے۔ اس قبیل کے سوالات کبھی کبھی تجربہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے اور یہ وہ سوالات ہیں جن سے فلسفہ اپنے شعبہ اخلاقیات میں بحث کرتا ہے۔

اسباب ذرا غور کیجئے کہ آپ کے سب سے زیادہ پختہ اور راسخ عقائد کیا کیا اور کون ہیں، اپنے عقائد پر قوی گناہوں اور جنگامی ریلوں سے قطع نظر کر کے غور کیجئے کسی پختہ عقیدہ کو لے لیجئے، خواہ وہ مابعد الطبیعیات کے متعلق ہو یا اخلاقیات، سیاسیات، مذہب یا سائنس

کے متعلق ہو۔ پہلے اس پر ایک سرسری نظر ڈال کر اپنے دل سے پوچھئے کہ آخر اس عقیدہ کو ماننے کے وجہ کیا ہیں۔ یہ وجوہ یا تو مذکورہ ذیل فہرست کی مدد میں سے کسی کے تحت میں رکھے جاسکتے ہیں یا ان سے خارج ہوں گے، وہ فہرست مادت یہ ہے۔

تقصیب۔ بزرگوں کی سند یا روایات، معاشرتی ماحول کا اقتضا، ادبی یا مثالی محرکات وجدان یقین کا احساس جو کسی ایسی بصیرت سے حاصل ہو جس کی بنیاد ذاتی تجربہ پر ہو جیسا کہ یہ عقیدہ کہ ہم اپنے ارادہ میں آزاد ہیں۔ کیونکہ بسا اوقات ہمیں براہ راست اپنی آزادی عمل کا شعور ہوتا ہے۔

انجام بخیر یعنی کسی عقیدہ کو اس بنا پر ماننا کہ یہ حیثیت مجموعی وہ مفید نتائج مرتب کرتا ہے، یا یہ کہ وہ عقیدہ ہمارے خیالات اور طرز زندگی کی ایک کم کے مطابق ہیں اور ہماری حیات کے لئے طمانیت بخش ہیں یا انسانیت کی عام بہبودی کے لحاظ سے پسندیدہ ہیں۔ عقائد کے اس طریق تنقید کو عملیت کہتے ہیں۔

عقل۔ یہ ایک مبہم اصطلاح ہے جس کے معنی مذکورہ ذیل معانی میں سے ایک یا چند ہو سکتے ہیں۔

برہنات اور ان سے قیاسات مثلاً کسی کا عقیدہ ہو کہ انسانوں میں مساوات ایک برہنی امر ہے اور پھر اس سے یہ قیاس کرنا کہ ہر شخص کو مساوی طور پر قانون کا تحفظ اور فراں رواؤں کے انتخاب کا حق حاصل ہے۔ جن لوگوں کا خیال ہے کہ ان کے جملہ اہم عقائد کی بنیاد عقل پر ہے یا ہونا چاہیے ان کو عقلی (RATIONALIST) کہتے ہیں۔

تجربہ۔ یعنی واقعات کا مشاہدہ اور پھر ان مشاہدات کی تعمیم یا استقرار مثلاً یہ ایک مشاہدہ ہے کہ نفسی کیفیات جسم کی کیفیات کے ساتھ ساتھ تغیر پذیر ہوتی ہیں اور ایسا ہی ہمیشہ ہوتا ہے، چنانچہ جسم کی موت نفس کی موت کو مستلزم ہے جس گروہ مفکرین کا یہ خیال ہے کہ کوئی امر بدیہی نہیں (یا کم از کم اس قدر نہیں کہ قابل اعتناء ہو) اور یہ کہ ہمارے جملہ



ہمات قائم صرف اسی وقت راسخ کہے جاسکتے ہیں جب تجربہ پر مبنی ہوں، تجربیت کے حامی (EMPIRICISTS) کہتے ہیں۔

یہ مسائل جو بنیاد عقائد کے متعلق ہم نے یہاں چھیڑ دئے ہیں دراصل فلسفہ کے اس شعبہ کے متعلق ہیں جس کو نظریہ علم یا علمیات کہتے ہیں۔ یہ سوالات اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب ہم اپنے اُن عقائد کا جائزہ لینے بیٹھتے ہیں جو ابعداً الطبیعیات اور اخلاقیات کے متعلق ہیں۔ جب ہم یقین تک پہنچنے کی دشواریوں سے دوچار ہوتے ہیں اور بالآخر یہ سوال ہمارے ذہن میں پیدا ہوتا ہے کہ آیا ہمارا علم یقین کی حد تک پہنچ سکتا ہے یا نہیں تو عقائد کے متعلق عقائد کی ایک نئی صفت رونما ہوتی ہے۔

ہم نے ابھی فلسفہ کی تین شاخوں کا ذکر کیا، ابعداً الطبیعیات، اخلاقیات اور علمیات لیکن ایک مکمل فہرست میں منطقیات، جمالیات اور نفسیات کو بھی شامل کر لینا چاہئے، چنانچہ مکمل تفصیل حسب ذیل ہوگی۔

نظری فلسفہ، ابعداً الطبیعیات جس کا موضوع بحث عقائد متعلق حقیقت ہیں۔

علمیات جس کا موضوع بحث عقائد متعلق عقائد ہیں۔

منطقی موضوع بحث استدلال کا طریق کار، اس علم کا شمار کبھی علمی فلسفہ

بالفہم قرار میں بھی ہوتا ہے جس کی دوسری شاخیں یہ ہیں:

۱۔ مابیان تجریمیت کے متعلق عقلیت پسندی فلسفہ کے دیگر طلباء کی طرح تجربہ سے کام لیتے ہیں، علیٰ ہذا مابیان تجریمیت میں بھی ایسا کوئی شخص نہ سمجھے گا، عقلی دلائل سے کام نہ لینا ہو، اُن کے درمیان فرق اس منقطع میں ہے کہ آیا کوئی کلیہ ایسا ہی ہو سکتا ہے جو تجربہ سے ثابت نہ ہو، ہر طور پر قیاس ہو یا استقرا، دونوں میں عقل کے استعمال سے مغرب نہیں، اس لئے عقلی اور تجربی دونوں اپنے وسیع معنی میں عقلیت پسند ہوتے ہیں۔ اب یہ منطقی کام ہے کہ عقل کے ان دونوں مختلف استعمالوں سے بحث کرے۔

اخلاقیات جس کا موضوع عقائد متعلق اصول کردار ہے

جمالیات جس کا موضوع عقائد متعلق اصول جمال ہے۔

نفسیات یعنی نفس کی فطری سائنس جس کا فلسفہ کی ہر شاخ سے گہرا تعلق اور جس سے فلسفہ کی ہر شاخ کا گہرا تعلق ہے۔

۹۔ انواع فلسفہ، وہ تمام عقائد جو حقیقت اسباب سے متعلق ہیں دراصل وہی بنیادی

عقائد ہیں انہی سے اور بہت سے عقائد پیدا ہوتے ہیں، مثلاً مذہب کے متعلق، اخلاق کے متعلق وغیرہ وغیرہ۔ اور یہ ہونا بھی چاہئے اس لئے کہ ہمارے علمی اصول ہمارے نظریہ کائنات سے متاثر ہوتے ہیں، علیٰ ہذا قیاس، جن چیزوں سے ہمیں اپنی زندگی میں زیادہ اور گہرا سا بقہ پڑتا رہتا ہے خواہ وہ چٹانیں ہوں، رنگ ہوں، روپہ ہو یا انسان ہوں ہمارے نزدیک وہی سارے حقائق کی جان ہے اور ہمارے خیالات اُن سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

اس طور پر گویا عقائد کے خوشے بنتے چلے جاتے ہیں۔ بنیادی عقیدہ شاخ کا کام

دینا ہے جس میں دوسرے عقیدے لٹکتے چلے جاتے ہیں۔ انہی خوشوں کو ہم انواع فلسفہ کہہ سکتے ہیں۔ دہریت اور تصویریت اسی قسم کی دو برہنہ ہیں۔ اصل میں وہ دو ابعداً الطبیعیات عقیدے ہیں لیکن آگے چل کر کیا اخلاقیات، کیا نفسیات اور کیا جمالیات سب کے نظریے انہی میں سے کسی نہ کسی پر مبنی ہوتے ہیں۔ دہریت و تصویریت، حیات انسانی کے متعلق دو بالکل متضاد نظریے پیش کرتے ہیں۔

۱۰۔ اسی طرح علمیات کے مختلف نظریوں کی شاخوں پر بھی مختلف عقائد کے خوشے

اُویزاں ہیں۔ عقائد کی تشکیل اور اُن کے ثبوت کے متعلق مختلف نظریے یا عقائد ان شاخوں کے خوشے ہیں۔ تلاش حق کا طریقہ ہمارے مقاصد تحقیق پر ضرور اثر انداز ہوتا ہے، چنانچہ دہریت، عقلیت یا وجدانیت، اگر اُن فیصلہ کن نتائج تک نہ بھی پہنچیں جن تک ابعداً الطبیعیات



یا ہر اخلاقیات ہو چننا ہے، تب بھی وہ چند مخصوص رہنمائیات منکر کے ترجمان اور اس لئے متعلق انواع فلسفہ کہے جانے کے مستحق ہیں۔

اگر ہم انواع فلسفہ کی کوئی ایسی مکمل فہرست مرتب کرنا چاہیں جس میں گزشتہ و آئندہ سب انواع آجائیں تو ہم کو فکر انسانی کے بہت سے باریک فرقوں اور باہمی علاقوں کا احاطہ کرنا ہو گا جن کو میں نظر انداز کرنا چاہتا ہوں۔

مثلاً کس قدر دلچسپ ہوتا، اگر ہم فلسفہ کے عملی پہلو کو لے کر، یہ دیکھنے کے اس کے بنیادی عناصر مثلاً ارادہ کے متعلق ہمارے مختلف نظریے، مابعد الطبیعیاتی اور علمیاتی اختلافات کے کس طرح حال ہیں، یہ امر واقع ہے کہ ہمارا ذوق، افتاد طبع اور ارادہ کار حمان ہماری فکر کا نقطہ آغاز ہوتے ہیں اور بالآخر جس نظریہ کائنات تک ہم پہنچیں گے وہ ان سے متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ نقشے کا یہ فقرہ ہے تو نظر آئیں لیکن اس میں کس قدر صداقت ہے کہ جیسا آدمی ویسا اس کا فلسفہ، ویسے جیسے کبھی بھی خیال تھا، کہ کائنات کے نظریوں میں اختلافات کی جڑ مزاجوں کے اختلافات میں ہوتی ہے مثلاً جو نرم دل ہوتے ہیں وہ ایک ایسے نظریہ کائنات کو پسند کرتے ہیں جو بناوٹ میں حسین، معقول اور تصورات عالیہ پر مبنی ہو، ان کے برخلاف سخت دل والے ایک ایسے نظریہ عالم کو ترجیح دیتے ہیں جو اگرچہ بالکل منظم اور مرتب نہ ہو لیکن تجربہ اور حقیقت پر مبنی ہو، کارل مارکس کو ہائے ارادہ کا اخلاقی پہلو اور مالی پہلو کوئی پسند نہیں، اس کے نزدیک سب سے اہم پہلو اقتصاد دیہی یعنی ہماری مصلحت اندیشی اور صنعت و حرفت سے دلچسپی ہی وہ چیز ہے جو انسانی فکر پر حکمراں ہیں۔ اس بنا پر جملہ فلسفیانہ اختلافات کا باعث، اگر عملی اختلافات کو سمجھا جاتا ہے تو یہ بالکل صحیح ہے فلسفہ کے سب سے زیادہ نمایاں انواع وہی ہیں جو مزاجی اختلافات سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً رجائیت اور پاسبیت، ایک کورائن لذت پسندی یا رواقیسانہ لہجہ اور دینان کا مشہور فلسفی جو پیش جوئی اور لذت پسندی کو سب سے بڑی نیکی سمجھتا ہے۔

نفس کشی، اخلاقیات لذت طلبی اور اخلاقیات فرض شناسی: مجھے تعجب ہے کہ تاریخ فلسفہ کو ان مباحث سے جس طرح عمدہ برا ہونا چاہئے تھا کیوں نہ ہو سکی۔ مابعد الطبیعیاتی انواع اخلاقیاتی انواع کے اس قدر تابع نہیں ہے جن قدر اخلاقیاتی انواع مابعد الطبیعیاتی انواع کے تابع ہیں۔

آغاز کتاب ہی میں مجھے یہ بتا دینا چاہئے کہ میرا دعویٰ فلسفہ پر مکمل ترین بحث کرنے کا ہرگز نہیں ہے، لفظ "نوع" کا استعمال ہی شاید اس کا ضامن ہے کہ اس تفصیلی نظر کی توقع نہ کی جائے جس میں باریک موٹنگائیوں اور معلومات کے انبار سے کام لیا گیا ہو میرے خیال میں یہ سب چیزیں فکر کی دشمن ہیں اور امر کی تعلیم کی ایک نحوست ہیں۔ میرا مطمح نظر چند عظیم انشان اور ہائے مسائل کو نمایاں طور پر پیش کر دینا ہے تاکہ طلباء اپنی فکر کا صحیح استعمال کر سکیں اور بڑے مفکرین کی قدر کر سکیں، ان کے مطالعہ سے ان کو کائنات عالم کے متعلق اپنا ذاتی صحیح نظریہ قائم کرنے میں مدد ملے۔ جو خام خیالیوں کا مجموعہ نہ ہو جیسا کہ نا تجربہ کار فکر کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے، ہمارا مشا فلسفہ کے کل انواع پر غور کرنا نہیں بلکہ مرتبہ جدیدہ جدیدہ طرزوں کو جو بالکل قدرتی ہیں لے لینا ہے۔ قدرتی اس معنی کر کہ ہر دور میں فکر انسانی کی آوازاں کے حق میں بلند ہوتی رہی ہے اور نیز اس معنی کر کہ ہر شخص کائنات عالم پر اپنی انواع میں سے کسی نوع کے زاویہ سے نظر ڈالے گا اگر آپ ہماری دوران بحث میں ان انواع کو کاٹھ ڈھن نشین کرتے جائیں تو آپ محسوس کریں گے کہ ان میں سے ہر ایک کے ساتھ آپ کی طبیعت کو کس حد تک لگاؤ ہے لہٰذا مکن ہے کہ آپ دوران مطالعہ میں یہ اعتراض کریں میرا خیال بھی قریب قریب ہی ہے لیکن اصل یہی نہیں، اگر اس میں کچھ غور و سار دو بدل کر دیا جائے تو یہ خیال بالکل ٹھیک ہو جائے لیکن ہے آپ کا خیال بھی درست ہو، اصل میں ہمارا مقصد تو یہ ہے کہ چند ایسے نرولے کے انواع کا مطالعہ کریں جو اپنی نوعیت میں متضاد رجحان کو پہنچے ہوئے ہوں اور جو موجودہ مفکرین کے نظریوں کے (باقی نوٹ صفحہ ۳۸ پر)



یہ لگاؤ بے وجہ نہیں، اس لئے کہ کوئی نوع ایسی نہیں ہے جس میں کچھ نہ کچھ صداقت نہ ہو اپنے تبصرے کے خاتمہ پر ہم اس سوال کا جواب دیں گے، یا کم از کم جواب دینے کی کوشش کریں گے کہ کس عنوان سے یہ تمام ادھوری صداقتیں ہم آہنگ بنا کر ایک فلسفہ میں تجویز کی جاسکتی ہیں۔

(وجہ نوٹ نمبر ۳۷) میل نہیں کھاتے، اس لئے کہ زمانہ حال کے مفکرین کے خیالات مرکب، انفرادی اور چند انواع کا مجموعہ ہوتے ہیں جن میں کسی نوع کی بھی نوعیت نمایاں نہیں ہوتی بلکہ ہر نوع دوسری نوع میں سمو کر ایک دوسرے کے رنگ کو ہٹا کر دیتی ہے۔ انواع خالصہ کے مقابلہ میں ممکن ہے کہ یہ مرکب غلطے تحقیق کے قریب تر ہوں لیکن وہ (۱) ایک نوع کی حیثیت سے اچھے نہیں کئے جاسکتے (۲) نہ وہ اتنے اصول پر سکے ہیں اور (۳) نہ وہ ہماری فکر کی ٹھیک ٹھیک رہبری کر سکتے ہیں، اگر ہماری تحقیق کو اپنے پیروں پر کھڑا ہونا ہے تو زیادہ بہتر یہی ہوگا کہ مرکب رنگوں کے بجائے ہم خالص رنگوں سے کام لیں۔

## باب

### فلسفہ کی ابتدائی شکلیں

#### روحیت

۱۱۔ ایسا کبھی نہیں ہوا کہ کوئی نہ کوئی فلسفہ حیات اپنی کائناتِ عالم کے متعلق کچھ نہ کچھ عقائد کا مجموعہ اپنی نوع انسان کے لئے مہیا نہ رہا ہو۔ ان عقائد کی تنقید البتہ نسبتہ دور جدید کی پیداوار ہے مگر اس کا سلسلہ بھی دو تین ہزار برس سے شروع ہو چکا ہے۔ اس سے قبل کا زمانہ، ایک طویل شاعرانہ، غیر تنقیدی فلسفہ کا زمانہ ہے لیکن جو نظراً انداز نہیں کیا جاسکتا۔ کیا ہم اپنے قدیم عقائد سے ہٹ سکتے ہیں یا ہم کو ہٹنا چاہئے؟ جو شخص اس سوال کا جواب اس سے دیتا ہے، اسے چاہئے کہ پہلے ذرا اپنے دل میں سوچے کہ کیا کوئی بھی عقیدہ جو حیات انسانی کے اہم امور کے متعلق عام طور پر رائج ہے سزا پا غلط ہو سکتا ہے۔ کم از کم میں تو یہ یاد رکھنے کے لئے تیار رہیں، اگر کسی عقیدہ میں غلطی کا کچھ شائبہ ہو بھی تو زیادہ سے زیادہ اس کا رنگ محیط عقیدہ یا اس کے بیرونی حصوں میں لگ سکتا ہے عقیدہ کا مرکز ہمیشہ محفوظ رہتا ہے۔ یہ مسلم ہے کہ ہمارے ذہنی قومی کی مشین میں بدبہد ترقی ہوئی رہی ہے ہم نے اس مشین کو کبھی آٹا نہیں چلایا لیکن اگر غور کیجئے تو ہر قرنہ کچھ کھوکھو حاصل ہوئی ہے۔ وحشی قبائل کا حافظہ اور قوت مشاہدہ اگر آج ہمیں مل سکے تو کوئی قیمت ہے جو ہم دینے کے لئے تیار نہ ہو جائیں۔ یہ ضرور ہے کہ ہم نے ارادۂ کسی مسئلہ پر اپنی



توجہ قائم رکھنے کی قدرت حاصل کرنی ہے جو ہم سے پہلے انسانوں کی ہیں کی بات نہ تھی لیکن کائنات مالک کے متعلق جو ہمارے موجودہ تصورات ہیں، ان میں ہم بہت کچھ وہ اس کا تناسب صحیح ہے وہ دنیا پر ہر چیز کی سیدھی سادھی نظر سے دیکھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سچ بلکہ چھپے ہوئے فلسفی کسی مسئلہ کی تحقیق و تجربہ کے وقت یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ تجربہ نے کس قدر مواد ہم پر چھایا ہے، اور اس میں ہماری انسانی معلومات نے مداخلت کہاں سے شروع کی ہے۔ کیا کبھی ہم ایسا کرتے ہیں کہ ذرا بانی گھوڑے کے لفظ کو نظر انداز کر کے، آدھ گھنٹہ اس کے تصور محض پر صرت کر دیں۔ خیال میں تازگی پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے کہ ہم کبھی کبھی پیمانے لوگوں سے جگہ بدل کر ان کی آنکھوں سے دیکھنے کی کوشش کریں۔ اس میں شک نہیں کہ دنیا کے متعلق صحیح رائے قائم کرنے کے ذرائع ہمیں قدامت کے مقابلہ میں زیادہ حاصل ہیں۔ مگر ان کے خیالات بھی سرتاپا غلط نہ تھے، اور ہم سخت غلطی کریں گے اگر یہ نہ سمجھیں کہ ہمارے اور ان کے خیالات میں قدر مشترک کیا ہے۔ قدامت کے خیالات ہمارے لئے ہمیشہ تازگی بخش اور قابل احترام ثابت ہوتے ہیں۔

۱۲۔ اپنی ابتدا میں فلسفہ مذہب ہی کا ایک جزو تھا، یعنی اسی نظام خیال میں شامل تھا جسے ہم مذہب کہتے ہیں۔ وہ تنقید کے آغاز سے قبل مذہب کوئی ایسا نظریہ یا دستور حیات نہ تھا جس کے کچھ لوگ قائل ہوں اور کچھ نہ ہوں۔ وہ حیات و اجتماع کی ایک طبعی کیفیت تھی، مذہب نام ہے کاروبار حیات کو کچھ روحانی قوتوں کو بے چون و چرا سونپ دینے کا۔ قدامت کے نزدیک اگرچہ یہ قوتیں غیر مری تھیں لیکن ان کے وجود میں فرا شک نہ تھا، اور بہت سی ان چیزوں کا سبب اول بھی جاتی تھیں، جو آئے دن ہمارے منہا ہر اور تجربہ میں آتی رہتی ہیں اور ان کا جاننا عین دانش مندی سمجھا جاتا تھا۔

حیات انسانی کو چند نفسی قوتوں کو سپرد کرنے کا عمل، مذہبی رسوم و قواعد میں نمایاں

طور پر نظر آتا ہے۔ کامرانی کا آلہ کار سانس ہی نہیں بلکہ جادو بھی ہے۔ روحانی قوتوں سے رجوع کرنے کا طریقہ "دعا" ہے جس کی شکل کبھی تو کاروباری انداز پر سودا کرنے کی ہوتی ہو اور کبھی اس لئے مانگی جاتی ہے کہ ہمارے اندر کچھ اعلیٰ قوتیں پیدا ہو جائیں جن کی مدد سے ہم حیات کے خطرات کا مقابلہ کر سکیں۔ بلاؤں کے دفع کرنے کے لئے بہت سے منتر جتر درد و ظائف مخصوص ہیں۔ بہت سے رسوم جیسے موت، شادی، پیدائش، تاج پوشی، نچ، پہنک، توبہ، ایک تہوار کے طور پر منائے جاتے ہیں جو ساری جماعت کی اطاعت کا رخ کسی ایسی قوت کی جانب پھیر دیتے ہیں جو کبھی حکمران اور کبھی آئین کے پردہ میں دونوں میں سے کسی کے اختیار مجازی کو صرت کر کے، سماجی اتحاد کی تشکیل کرتی ہے۔

مذہب کے اس ظاہری اور عملی پہلو کے ساتھ ایک نظری پہلو بھی ہوتا ہے جو حیات انسانی کے معاملات ایک خاص طور پر روحانی قوتوں کی جانب منسوب کرتے ہیں ظاہر ہوتا ہے اور جس کو مسلک کہتے ہیں۔ ہر فلسفہ کی داغ بیل کسی نہ کسی مسلک ہی پر ڈالی جاتی ہے جس کی ظاہری شکل شریعت یا مذہبی رسوم و قیود ہوتی ہے۔ قدیم سالک کے ارکان واضح نہیں ہوتے۔ وہ کبھی افسانہ یا نظم کی صورت میں ظاہر کئے جاتے ہیں اور بسا اوقات تمام روایاتی فرائض حرکات اور سکناات کے ذریعہ سے ادا کئے جاتے ہیں۔ بہر طور ہماری بحث ان تصورات سے ہے جو ان میں مضمر ہیں اور جو دراصل ہمارے سارے تفلسف اور فلسفہ سازی کا مایہ خمیر ہے۔

۱۳۔ فلسفیانہ نظریوں کے اس عام قالب سے سب واقف ہیں کہ ایک مافوق الفطرت دنیا ہے جو مافوق البشر کارکنوں سے آباد ہے اور نفوس دار و اح اور دروہ و تہاؤں کی بستی ہے جو ظاہری اور خادجی دنیا سے الگ تھلگ رہنے کے ساتھ اس سے رسم و راہ بھی کھتی ہو مختلف مذہبوں اور ہر مذہب کے مختلف دوروں میں قوت متخیلہ نے اس مافوق الفطرت عالم کے جو صمد ہا مرتع تیار کئے ہیں، ان سب کو ہم بہ خوب طوالت قلم انداز کرتے ہیں۔ یہ سب



ان توہمات و تخیلات پر مشتمل ہیں جو تمدن سے پہلے رائج تھے، اب ہم قدیم کی کثرت الاہنام پرستی کہیں کہیں عقیدہ توحید کی جھلک، بڑے بڑے مشرکاء مذاہب کا قیام، اور آج کل کے عالمگیر مذاہب، اس تمام فلسفیانہ انبار میں اقدار مشترکہ کا سراخ لگانا کہ وہ کندن ہے۔ تاہم کچھ نہ کچھ مابہ الاشتراک ضرور ہے۔ اگر ہم اس تمام کی شخص اس طور پر کریں تو کیسا ہوگا؟ اس دنیا کے علاوہ جس سے ہمارے حواس روٹنا اس کراتے ہیں ایک اور بھی دنیا؟ اس دوسری دنیا اور ہمارے عالم ادراک کے درمیان ایک پردہ حائل ہے لیکن یہ دوسری دنیا ہماری دنیا سے متصل ہے اور اگر ہمیں کسی طرح صحیح پگڑی مل جائے تو آمد و رفت کا سلسلہ کل سکتا ہے۔

یہ دوسری دنیا ایسی قوتوں اور عاملوں کی بنتی ہے جس کو ہم روحانی کہتے ہیں۔ وہ آسانی سے ہم تک پہنچ سکتے ہیں لیکن ہم نہیں سمجھتے کہ ان تک کس طرح پہنچیں۔ لفظ روحانی سے ان کی قوت (یا حقیقت) ان کی قدر و قیمت اور ان کی فضیلت ظاہر ہوتی ہے۔ انسانی دنیا جو بقا و دوام سے محروم ہے، اس دوسری دنیا سے جو دائمی ہے، ماخوذ و مشتق اور اس کے رحم و کرم پر قائم اور اس کی عبادت و اطاعت میں سرنگوں ہو کچھ زندگی کے طور طریق ایسے ہیں جو الیائے قوتوں سے ہم آہنگ ہیں اور کچھ ایسے ہیں جو اس سے قطعی بے آہنگ و ناساز ہیں۔ یہ دونوں طریقے آسانی سے جانے پہچانے جاتے ہیں۔

لوگوں کی کم از کم بعض کی دھیں موت کے بعد اس دنیا میں آجاتی ہیں۔

اس قدیمی فلسفہ کو جو ترقی یافتہ مذاہب میں جو خدا اور بقا و روح کے عقائد پر قائم ہیں، روحیت کہا جاسکتا ہے۔

۱۴۔ کوئی نہیں جانتا کہ ان تصورات کی ابتدا کس طرح ہوئی اور یہ سوال بحث بھی معلوم ہوتا ہے۔ تاریخی حیثیت سے ایسے امور کے متعلق خیال آراء انہوں کی صحت کا کوئی معیار

نہیں اس لئے اس میدان میں قیاس نے اپنی آزادی کی خوب داد دی ہے۔ ہر شخص مذہب کے بنیادی اصول پر رائے زنی کے لئے تیار ہے اگرچہ یہ ضرور ہے کہ مذہبی تصورات کے معقول ماخذ تک پہنچنے کی کوشش کرنے کے کچھ ناگزیر وجوہ بھی ہیں مثلاً یہ کہ اس دوسری دنیا کے متعلق تصورات ہمیں چکر میں ڈال دیتے ہیں اس لئے کہ جو الفاظ ہم استعمال کرتے ہیں وہ تمام اس دنیا کے تجربہ سے ماخوذ ہوتے ہیں اور اس دوسری دنیا پر عاقل نہیں آتے۔ یہاں کی باتوں کو ہم سمجھنا چاہیں تو سوائے اس کے کیا کر سکتے ہیں کہ اپنے تجربہ کے سابق و سابق سے سمجھیں جو ان کا مولد ہے۔

ان ماخذ کے تعین کے متعلق جتنے نظریے قائم کئے گئے ہیں جو اس وقت رائج ہیں میرے خیال میں ان سب کی جڑ ایک نہیں بلکہ مختلف ہیں، جن کو ہم نظری، جذباتی اور اخلاقی چڑیں کہہ سکتے ہیں۔

۱۵۔ نظری جڑ: یہ امر یہی ہے کہ مذہبی تصورات کی ابتدا، نظریہ علت پر غور و خوض سے نہیں ہوئی (جیسا کہ ہر برٹ اسپنسر اپنے کسی بے خیالی کے لمحہ میں کہہ گیا ہے، ہم قدیم انسان کو اپنی اور کائنات، عالم کی ابتدا پر آفرینش کے مسئلے پر غور و فکر کرتا ہوا تصور نہیں کر سکتے۔ شروع شروع میں حیرت کی رسانی اس حد تک نہیں ہو سکتی۔ اس کی ابتدا مقامی مظاہر قوت سے ہوتی ہے جو ہمارے استحباب یا خون کا باعث ہوتے ہیں۔ تاہم جہاں تک جو ان ناطق اپنے لطف کی صفت سے متصف ہے، اس نے تفکر و نقل کے کھیل آزادی سے کھیلے ہیں نفس انسانی مظاہر فطرت کی راہ سے علت و معلول کے سرے پر پہنچ کر ناقابل ادراک عالم میں جست لگانے کے لئے ہمیشہ تیار رہتا ہے۔ سیاروں کی بد اسرار گردش، ہر موسمی موت کے بعد نباتات کا نیا جنم ایسے مظاہر فطرت ہیں جن سے شاذ و نادر انسان ہی شاید انہماں رہتا ہو۔

ایک دوسری دنیا کے تصور کو جہاں روحیں غیر محدود قوتوں کے ساتھ محفوظ



اور آباد ہیں، خیال ہے کہ خواب اور فریب نظر سے بھی تقویت پہنچتی ہے شاید ایسا ہی ہو لیکن یہ مسلم ہے کہ قدیم انسان اور اس سے کم اس کے بعد کے انسان خواہ وہ کتنی ہی رنگین اور شاعرانہ زبان سے کام لیں، روحانی قوتوں کا تصور نہیں کر سکتے۔ آلات و مناسبات اور ان کے ہم وطن روحانی قوتیں غیر جہانی قوتوں کے نام ہیں۔ جو ان نیم انسانی عقلوں کے جوں میں نظر نہیں آ سکتے جن کو ہم اکثر خوابوں میں دیکھا کرتے ہیں۔ قدیم انسانوں کے دہشتناک خواب و بیداری دونوں میں یکساں حال ہیں البتہ قوت کے بعض تصورات ممکن ہے معاشرتی تجربہ کی پیداوار ہوں کیونکہ بعض اوقات قومی روح افراد کے اندر اس پیمانہ پر کار فرما ہوتی ہے کہ وہ ان کو انفرادی اور ذاتی سطح سے بہت بلندی پر لے جاتی ہے۔

کسی تصور کا تخلیقی عنصر اس قدر اہم نہیں ہوتا جس قدر وہ متعین جو اس کے اندر مندرج ہوتا ہے۔ اور جو وقت کے گزرنے کے ساتھ زیادہ گہرا ہوتا جاتا ہے جس طرح روزمرہ کے پیش آنے والے واقعات کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے۔ اسی طرح یہ عالم اور اس میں ہمارا وجود تخلیق اور زمرہ داری کے سوال پیدا کر دیتا ہے جس کو نفس انسانی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ عقل کہتی ہے کہ کوئی نہ کوئی ضرور اس عالم کا خالق ہے یا متعدد خالق ہیں جو ایک دوسرے کے معاون ہیں۔

۱۱۔ جذباتی جزو روحانی قوت بھی ایک قوت ہے اور اس لئے ایک واقعہ ہے لیکن وہ ہمیشہ امر واقع سے زیادہ بھی ہے یعنی وہ ایک کیفیت بھی ہے، اس کو ہم "ہاک" اور مقدس بھی سمجھتے ہیں۔ یہ احساسات ہماری غور و فکر کے نتائج نہیں بلکہ جذبات کی پیداوار ہیں۔

ہرانا نظریہ کہ غوت نے دیوتاؤں کو پیدا کیا۔ اس لحاظ سے ان تمام نظریوں پر غافقی ہے جو اس قبل کے تصورات کو محض غور و فکر کی جانب منسوب کرتے ہیں لیکن یہ لادری

نہیں کہ یہ جذبات غوت ہی کا جذبہ ہے چنانچہ ایام سلف سے جہاں روحوں سے غوت کا پتہ چلتا ہے وہاں مذہب کے ہر اچھین زبانوں میں حیرت و استعجاب کے محاورات بھی پائے جاتے ہیں۔ "الہیت افضل و برتر ہے" وہ سورج و آگ کی طرح "تاہاں اور درختاں اور پر جلالی ہے" مذہب میں کچھ نہ کچھ غوت کا عنصر (مثلاً بھوت پریت سے دہشت) ضرور پایا جاتا ہے اور اس نے انسان کو بہت ڈر لوک بنا دیا ہے جیسا شاید وہ بغیر اس کے نہ ہوتا، لیکن اسی وجہ سے مذہب انسان کے لئے بڑی تسکین بخش چیز بھی ہے۔ خطروں سے بچانے کے لئے محافظ رو میں ہیں، نشان پرستی (ڈوٹم) ہے، اشیاء پرستی (ڈیٹل) ہے جو زندگی کا سہارا ثابت ہوتی ہیں۔ قیاس ہے کہ مذہب دراصل ہمارے جذباتی تجربہ ہی کا ایک اثر ہے جس کے ذریعہ سے انسان ہر وہ فطرت کے پیچھے کچھ ایسی بااقتدار قوتوں کا مشاہدہ کرنے کی کوشش کرتا ہے جس کے نیچے اختیار میں کل اشیاء ہیں اور جو اپنی عظمت و جبروت کی وجہ سے خوفناک معلوم ہوتی ہیں اگرچہ وہ نہایت اہم و درجہ دار ہیں۔

ایک سادہ لوح قدیم انسان کے دل میں اس نوعیت کا خیال پیدا ہونا بچائے خود ایک غور طلب مسئلہ ہے کیونکہ ہمارے مقابل میں اس غریب کے لئے فطرت کو اپنا دوست اور ہمدرد بھنا بہت دشوار تھا۔ اس کے پاس موت، بیماری یا قحط سے بچنے کے لئے اتنا سازد سامان نہ تھا جتنا ہمارے پاس ہے، بلکہ اس بے چارے کی تو زندگی ہی سراسر اجر و نفع تھی اس کو اپنی جان بچانے ہی کے لئے فطرت سے سرگرم پیکار رہنا پڑتا تھا جو ہمہ وقت اس کو حرت غلط کی طرح مٹا دینے کی فکر میں رہتی تھی لیکن اس کے پاس مذہب کی ایسی سہرتھی جس کی مدد سے وہ فطرت کے ہر حملہ سے اپنے کو بچاتا رہا اور کبھی ہار نہ مانی بلکہ مذاہب کی نہیں تو کم از کم قدیم مذہب کی سب سے بڑی رسم مردوں کی تجنیز و تکفین ہے اور یہ رسم گو یا ظاہر اور واقفہ فطرت کی نفع کا باقاعدہ انکار تھا۔ لافانی روح کے سفر آخرت کے لئے بڑے بڑے اہتمام کئے جاتے تھے۔ آخر اس عقیدہ بقاۃ روح کی اصلیت کیا ہے؟



کیا پھل دل کی محض تسلی کے لئے ہے؟ اگر ایسا ہے تو یہ خام خیالیاں انسان کے لئے  
 بہت گراں ثابت ہوں گی! یہ بات ہے کہ جذبات کے بحرانی لمحہ ذہنی عمل کے بھی  
 انتہائی لحاظ ہوتے ہیں، چنانچہ جذبات کے شدید تغیر کے مطابق اوقات کی بھی  
 کاپاپٹ کر ہم نے بقائے روح کا عقیدہ گڑھ لیا ہے۔ شدید غم و غصہ کی حالت میں ہماری  
 نظر نہایت دقیقہ رس ہو جاتی ہے اور شاید یہ محسوس کرنے لگتی ہے کہ یہ خاکدانِ عالم  
 کائنات کا ایک جز و حقیر ہے اور اس بے رحمی کے پردہ میں کوئی ہمدرد حقیقت پوشیدہ ہے۔  
 ہر حال مذہبی نقطہ نظر ایک انکشاف دیا۔ اللہ مودوحی کا کام دیتا ہے عیسائی  
 کائنات عالم پر نظر ڈالنے کا ایک نرا ذریعہ ایسا بھی ہو سکتا ہے جو تجربہ کی بڑی سے بڑی سوتہ  
 سامانیوں کو ایک دوسری صورت میں پیش کرتا ہے جہاں یہ فرض کر لیا کہ موجودہ زندگی  
 کی بہت سی کمیوں کے لئے بہت سی روحانی کمافیاں بھی ہیں تو حیات انسانی میں  
 ایک ہمدردی پیدا ہو جاتی ہے اور اس کی اعلیٰ قدروں کا آپ سے آپ تحفظ ہو جاتا ہے  
 ۱۰۔ اخلاقی جڑ ہمارے ساتھ دیوتاؤں کی ہمدردی یا اس کا امکان، دراصل  
 ان کے ربانی مزاج کی ایک لازمی خصوصیت ہے۔ دوسری خصوصیت ان کی سخت گیری  
 بھی ہے جو فرائض کی انجام دہی کے لئے ایک تازیانہ ہے لیکن ہے کہ آخرالذکر خیال  
 ہمارے ماحول سے پیدا ہوا ہو جہاں ہمیں اکثر اپنا دل مار کر پابندیوں اور ممنوعات  
 کے ماتحت زندگی بسر کرنا پڑتی ہے۔ سماجی زندگی میں ایسا اوقات ہم کو اپنی جنگ جونی  
 حرم دہوا اور خواہشات نفسانی کی باگ کس کر پکڑنا پڑتی ہے اور اس میں خیر نہیں  
 کہ یہ عقیدہ کہ دیوتا اپنے انتہائی احکامات کے ذریعہ دراصل ہمارے ضبط نفس کے طالب  
 ہیں۔ سماجی ارتقا میں بہت بڑی حد تک معین ہوتا ہے لیکن دیوتاؤں کو اس خیال کا  
 حامی اور ہمدار سمجھنے کے ہمارے پاس کیا وجوہ ہیں؟  
 اس کے متعلق دو رائے ہیں بعض کا خیال ہے کہ یہ سب حضرت انسان کی

من گھڑت ہے۔ قدیم زمانے کے یندروں یا حکمرانوں کو چونکہ قوانین کی پابندی کرائی تھی  
 اس لئے انہوں نے مافوق الفطرت قوتوں کا جیلہ تلاش کر لیا۔ چنانچہ بہت سے پرانے  
 دساتیر شروع ہی ان الفاظ سے ہوتے ہیں کہ خدا نے یہ فرمایا کہ دوسو نے اپنی اجارہ عمرانیہ  
 میں ایک جگہ اشارہ کیا ہے کہ قانون ساز کے لئے اس نیچ کی امداد کس قدر ضروری ہے۔  
 اس ہمیں جمہوریت کا کنا ہے کہ مخلوق کو قوانین کا پابند بنانے کے لئے دیوتاؤں ہی کی  
 ضرورت ہے۔ دوسرا خیال یہ ہے کہ ہر شخص کم و بیش صحت صحت یہ امر محسوس کرتا ہے کہ کم کو  
 خود اپنی تکمیل کے لئے ضبط نفس کی ضرورت ہے خواہ مصنوعی سماجی پابندیاں ہوں یا نہ ہوں  
 اس خود پرستی میں گو ایسے موافق خود بہ خود شامل ہو جاتے ہیں جو ہم کو خود غرضی اور لذت  
 پرستی سے باز رکھتے ہیں، خواہ قانون نافذ کرنے والے ہوں یا نہ ہوں۔ ضبط نفس ہمارا  
 فرض ہو جاتا ہے جو صحت انہی کے فائدہ کے لئے نہیں ہے جو براہ راست ہمارے دائرہ  
 محبت کے اندر ہیں بلکہ سماج کے ہر فرد کے لئے بلکہ ہر بنی نوع انسان کے لئے ہے۔ یہ ایک  
 ابا تصور ہے جو وسیع ہو کر کل فطرت بلکہ مافوق الفطرت پر بھی چھا جاتا ہے۔

میرے خیال میں آخرالذکر نظریہ ایک مقبول نظریہ ہے اس لئے کہ جب تک انسان  
 کو اس بات کا احساس نہ ہو کہ کائنات کی سرمدی ساخت ہی اس امر کی تقاضی ہے کہ  
 ہمارا عمل شایستہ ہو اور ہم اپنے ہمسایہ کی مدد کو، سیاسی اعلانات، جو پس خدائے فرمایا  
 کے فقرہ سے شروع ہوتے ہیں، ہمارے ایک کان میں پڑیں گے اور دوسرے کان سے  
 نکل جائیں گے۔ ہر شخص کے اندر فرض کا دھندلا سا احساس ضرور ہوتا ہے جو خارجی موجودات  
 کی جانب اشارہ کرتا ہے، اگر ہم مذہبی خیالات رکھتے ہیں تو ان سے ہمارا رشتہ از خود  
 جڑ جاتا ہے۔ جب احساس فرض قوی ہوتا ہے تو مذہبی خیالات خود اس احساس سے  
 پیدا ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ ہم سے بالا کوئی نہ کوئی "پاک" ہستی ہے جو حقیقی ہے اور  
 جس کے سامنے کمال مجر و انکسار کے ساتھ ہمیں سر بسجود ہو جانا چاہئے۔ یقیناً وہ لوگ



جو سمجھتے ہیں کہ ممنوعات کی تعمیل انسان اس وقت تک کر ہی نہیں سکتا جب تک حکومت مذہب کی آڑ نہ لے، فطرت انسانی کی جانب سے صریح کوشش ہے۔

۱۸۔ الغرض مذہبی تصورات کی جڑیں مختلف ہیں اور یہ تصورات بھی باہم درگم مختلف ہیں اور یہ کہیں طویل اور سخت کش مکش کے بعد ہو پاتا ہے کہ وہ اپنی اپنی جگہ کسی باقاعدہ مذہب میں پیدا کر لیں۔ قدیم مذہب روحانیت کے تحت ہیں، بہار جلد و جدا اور جوش آفرین تجربات کی ایک بے ترتیب فہرست سی بنا لیتا ہے اور رسم و رواج کے اس غیر معتدل جوش کا رخ فنی اور اخلاقی کمالات کی طرف موڑ دیتا ہے جیسے ناز رنگ، تمثیل، تعمیر، پھر اس کا رخ خرمستیوں، بے نوشی کی مخلوق، جنگ کی دروانگی، مذہبی تشدد اور اسی طرح کی انسانی قوت کے دوسرے غلط مصروفوں کی جانب بھر جاتا ہے۔

اس شخص و خاشاک سے مذہب کی عقلی و نظری صفاتی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ دیوتاؤں کی ایک مستقل دنیا آباد کی جاتی ہے تخلیق معجزہ، قدرت کا طے کے تصورات کے ماتحت خالق و مخلوق کے رشتے متعین کئے جاتے ہیں معجزہ یعنی نظام فطرت میں خرق عادات کا طور، قادر مطلق کے تصور کے سامنے بے معنی ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب خدا ہی سب کچھ کرتا ہو تو پھر کسی بات کو مافوق الفطرت کہنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟ قدیم مذاہب میں ربانی اعمال کا مقامی رنگ ہوتا ہے لیکن روحانی کارندوں کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ قریب قریب ہر بات کسی مذہبی روح کا فعل بھی جاتی ہے۔ ترقی یافتہ مذاہب میں تخلیق عالم کا تصور از سر نو نمود کرتا ہے لیکن اس بار وہ ایک وحدۃ لا شریک لہ ذات کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے جو ہر جگہ موجود ہے، اس کا عمل معجزہ ہے لیکن اس کی سب سے بڑی معجزہ نائی اس کی خاموشی اور خود نائی سے گہرے مذہب۔

روحیت کے یہ تصورات یعنی معجزہ اور قدرت کا لہجہ تصورات ہیں جن پر سائنس

کا سب سے پہلے عمل ہوتا ہے

۱۹۔ مذہب کی عقلی دشواریوں کا احساس انسان کو اس کی نظری دشواریوں سے پہلے ہوا، چونکہ سائنس اپنی ابتدائی منزل میں طبعی واقعات کی ایک غیر مسلسل فہرست تھی جس میں مافوق الفطرت قوت کی مداخلت کی جا بجا راہوں سے گنجائش تھی۔ مذہبی فضول خرچیوں کا احساس انسان کو بہت جلد ہو گیا تھا۔ جہیز دشمن کے مصارف جن میں آئے دن اضافہ ہی ہوتا تھا جارہا تھا۔ وسیع مندروں کے قیام کے مصارف، اور گروہ درگروہ پوجاریوں کی داشت و پرداخت کے مصارف، یہ سب مصارف مل کر سماجی راس المال کی جڑ کھوکھلی کر رہے تھے۔ ان سب پر مشرکان، گھڑی اور ساعتوں کے ٹکڑے تھے جن کی وجہ سے جنگ کا آغاز یا بھڑائی کی روانگی اس دقت تک نہ ہوتی تھی جب تک نیک ساعت نہ آجائے اور اس وجہ سے ان کاموں کو بہتر وقت شروع کرنے کے موقعہ ہاتھ سے نکل جاتے تھے۔ علاوہ بریں اور بہت سے غیر محسوس نقصانات بھی جن کو قدیم تمدن کی سادہ نظر نہیں دیکھ سکتی تھی مثلاً انسان کے قلبی لگاؤ کو اس دنیا سے ہٹا کر دوسری دنیا کی جانب منتقل کر دینا، ان دیکھی ہستیوں کی یاد اور گیان میں ذہنی توانائی کو ضائع کرنا وغیرہ وغیرہ۔

جب سائنس کی نشو و نما باقاعدہ شروع ہو گئی جیسا کہ زمانوں کے زمانہ میں ہوا تھا تو روحیت کے نظریات سے سائنس کا تصادم لازمی ہو گیا۔ قانون فطرت اور معجزہ کا کس طرح ساتھ ہوتا ہے، حفظان صحت کے اصول اور دواؤں سے علاج، جنت و ستر سے دست و گریباں ہوئے بغیر کس طرح رہ سکتے تھے۔ بیوکٹیں جو مغربی طریق علاج کا ابوالکابا ہے غالباً سب سے پہلا شخص ہیں جن نے اس جنگ کا اعلان کر دیا۔ ایک رسالہ میں جو اس نے تقریباً ۴۰ برس قبل مسیح لکھا تھا۔ مرض صراع کے متعلق جسے اس زمانہ میں مرمض مقدس کہتے تھے، بحث کرتے ہوئے لکھا ہے:-



میرے نزدیک یہ مرض جس کو مقدس کہا جاتا ہے دیگر امراض کی طرح کوئی خاص روحانی  
جائیت نہیں رکھتا بلکہ جیسے اور مادی امراض ہیں یہ بھی ہے لوگ اس کو اپنی نادانیت اور  
مرض کی حیرت انگیزی کی وجہ سے روحانی سمجھنے لگے ہیں کیونکہ اس کے علامات غیر معمولی ہیں  
اور ذرا سمجھ میں نہیں آتے لیکن اگر یہ مرض محض عجیب و غریب ہونے کی وجہ سے روحانی  
کہلاتا ہے تو پھر اور بھی بہت سے ایسے امراض نکلیں گے جو مقدس کہے جانے کے مستحق  
ہیں۔ میرے خیال میں جو لوگ امراض کو دیتاؤں کی جانب منسوب کرتے ہیں وہ ناقابل  
ہیں۔ اگرچہ وہ بڑے غریب بنتے ہیں اور ان باتوں کے جاننے کے مدعی ہیں جو دوسرے  
نہیں جانتے ۛ ۛ

یونانی نظام فکری میں یہ تصادم اپنے کمال کو نہیں پہنچا تھا، لیکن نفاۃ جدیدہ میں مذہب  
دانش کی جنگ اپنی آخری مورچہ تک لڑی جا رہی ہے۔ ایک صدی کی مختصر مدت میں عیسائی  
کو پڑکس (۱۵۱۷ء تا ۱۵۴۳ء) سے لے کر گیلیلیو (۱۵۶۴ء تا ۱۶۴۲ء) تک طبی سائنس کا تسلط مسلم  
ہو گیا۔ یوں تو سرکردہ مذہب و دانش اب بھی جاری ہے، ہم کو روس جانے کی ضرورت نہیں  
ہے جہاں بہت سے دیہات میں کیڑوں کی وبا سے فصلوں کو کھانے کے لئے مقدس ہلو س  
نکالے جاتے ہیں اور مقدس ہانی چھڑکا جاتا ہے۔ اس طرح کی مثالیں ہر جگہ پائی جاتی ہیں  
جس سے پتہ چلتا ہے کہ ابھی بہت کرنا باقی ہے

لیکن یہ جنگ کس کس کے درمیان ہے۔ کیا یہ سرکردہ مذہب و دانش ہے؟ اس لحاظ  
سے ہرگز نہیں کہ مذہب تو ایک طریق زندگی کا نام ہے نہ کہ کسی سائنسی نظریہ کا پھر کیا یہ جنگ  
سائنس اور دنیاویات کے درمیان ہے؟ کسی حد تک صحیح ہے لیکن اگر سائنس اور دنیاویات  
اپنے اپنے حدود میں رہیں تو یہ بھی ایک دوسرے سے نہیں ٹکرا سکتے۔ کیا یہ سائنس اور توہمات  
کی آدیزش ہے؟ ہاں یہ صحیح ہے اگر اس سرکردہ کارزار میں اصولاً ہماری حمایت سائنس کو

ۛ ۛ سائنس مذہب اور حقیقت از ہاں سگر ۛ ۛ

حاصل رہی تو سوال یہ ہے کہ روایت کے نظری اور عقلی نظام میں کیا باقی رہ جائے گا۔  
یونان کے عقلی دانشورانی جنگاموں کے درمیان رہتے ہوئے سقراط کا خیال تھا  
کہ روایت میں بہت کچھ باقی رہ جائے گا۔ سقراط نے حیات کے تین رہنما بتائے ہیں۔  
سائنس کی عام تکنیک، اخلاقی اصول جو عقلی فلسفہ پر مبنی ہوں اور بڑے بڑے مسائلات جن کا  
فیصلہ روحانی خلفاء اور دارالاستخارہ سے کرنا چاہیے کیونکہ (جیسا اس کا عقیدہ تھا) اہم  
امور کا فیصلہ دیتاؤں نے اپنے ہاتھ میں رکھا ہے۔ عوام کا خیال ہے کہ سائنس نے روحانی  
قوتوں کو بے دخل کر دیا کیونکہ مافوق الفطرت قوتوں کا سرے سے کوئی وجود ہی نہیں۔ یہ  
نظریہ فطرت پرست دہریوں کا ہے اور آئندہ ابواب میں ہم اس نوع فلسفہ پر تفصیلی  
نظر ڈالیں گے۔



## نوع اول

دہریت

باب

### کائنات پر دہریت کا نظریہ

۲۱۔ دہریت کیا ہے؟ دہریت مابعد الطبیعیات کا وہ نظام خیال ہے جس کے نزدیک فطرت کل حقیقت ہے۔ دوسری دنیا اور مافوق الفطرت اس کے دائرہ نظر سے خارج ہیں۔ جو چیزیں بہ ظاہر قانون فطرت سے آزاد معلوم ہوتی ہیں جیسے حیات انسانی یا جنکس کی پیداوار وہ اگر دہری نقطہ نظر سے دیکھی جائیں تو فطرت ہی کی ایک ہی کے اجزاء معلوم ہوں گے۔ ہر شے کا فاعل ماحول فطرت اور ادنیٰ درجہ بھی فطرت ہی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فطرت کی بہت سی چیزیں ہماری نظر سے اوجھل ہیں جو سائنس کو تلاش کرنا نہیں لیکن یہ پوشیدہ چیزیں فطرت ہی کا جزو ہیں نہ کہ کچھ اور جن کو ہم ادارہ فطرت یا پس پشت فطرت سمجھ سکیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ ہمہ گیر فطرت کیا ہے؟ فطرت کی یہ تعریف کی جاتی ہے کہ وہ مکان و زمان میں اشیاء و واقعات کا مجموعہ ہے جو قانون قلیل کے واحد نظام میں جکڑا ہوا ہے۔ اپنی آخری تحلیل میں ان اشیاء کے تصورات جو زمان و مکان میں واقع ہیں مختلف ہیں اور اس لحاظ سے دہریت کی قسمیں بھی مختلف ہیں۔ اگر یہ اشیاء جیسا کہ

پہلے سے خیال ہے، مادہ کے متحرک اجزاء یا تجربی ہیں اور مظاہر فطرت جو ہم دیکھتے ہیں اصلیت میں یہی اجزاء ہیں تو اس نظام خیال کا نام مادیت ہے لیکن اگر مادہ توانائی ہے اور ہر شے کی اصلیت و حقیقت توانائی ہے تو اس نظام خیال کو توانائیت کہیں گے اگر ہم یہ طے نہیں کر سکتے کہ دنیا کا اصلی جوہر کیا ہے بلکہ صرف یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیال میں موجودات کی حقیقت بس یہ ہے کہ ان کی کڑیاں مسلسل قلیل کی دوسری کڑیوں سے جڑی ہوں تو اس نظام خیال کو مسردیت کہا جائے گا۔

اکثر ہم ان تمام مشکلوں کے لئے "مادیت" ہی کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں اور اس مفہوم میں وہ دہریت کی مراد ہوتی ہے۔ اس سے ہماری مراد تجربہ کے ان تمام خام اور ناتمام مظاہر کی توضیح ہے جو غیر محسوس طرفت مکان میں چند اساسی جواہر کی حرکت سے ہو جاتی ہے بعض کے خیال میں یہ نظریہ نہایت بے سنگم ہے۔ اگرچہ یہ صحیح نہیں، یہ اساسی حقیقتیں یا جواہر اپنی ناقابل تصور باریکی کے لحاظ سے مٹی کے ڈھیلے کے مقابلہ میں روشنی کی شعاعوں سے زیادہ مشابہ ہیں۔ ان جواہر کے لامتناہی اور لطیف ترین ارتعاشات اگر ریاضیاتی تحقیقات کی اچھی طرح گرفت میں نہیں آئے ہیں لیکن ہر حال اب تک جو تحقیق ہوا ہے بہت کچھ مفید مطلب ہے۔ فطرت کی عام تصور جو اس وقت پیش کی جاتی ہے اس کے گوشہ گوشہ سے اعلیٰ درجہ کی قانون پذیری ظاہر ہوتی ہے۔

۲۲۔ دہریت کے سببی پہلو۔ دہریت کی ساری شدت اس کے سببی پہلو میں ہے۔ نہ ہونے ہمارے احساسات کے چاروں طرف جو تخلیقی حاشیہ لگا دیا تھا وہ دہریت کے اثر سے سکڑا کر اس قدر چھوٹا ہو جاتا ہے کہ ہم آسانی اس کی پیمائش کر سکتے ہیں اور قلوب میں لاسکتے ہیں۔ اسی طرح مابعد الطبیعیاتی افق بھی بہت محدود اور صاف و سادہ ہو جاتا ہے۔

چنانچہ اس طور پر دوسری دنیا کے غائب ہو جانے سے، کوئی خدا بھی باقی نہیں رہتا (اگر ہم فطرت یا خود انسانیت کو معبود نہ قرار دے لیں) نہ بقار و دام اور نہ حیات بعد موت



باقی رہی ہے مگر آئندہ نسلوں پر کسی کی حیات کے گہرے نقش اور اس کی یادگار دوام  
 نہ بھی جائے انسان جو کچھ قوانین فطرت کے مطابق کتاب کرتا ہے اس میں وہی سب کچھ ہے  
 اس کے علاوہ کچھ نہیں چنانچہ روح اگر فطرت کے علاوہ ہے تو ایسی کسی شے کا وجود نہیں۔  
 چونکہ فطرت کے باقاعدہ نظام میں کوئی خارجی مداخلت ممکن نہیں اس لئے معجزہ اور  
 قادر مطلق کے تصور کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے اور دعا ایک بے معنی عمل ہو جاتی ہے اگر وہ جالباتی  
 تعلیمی یا علاجی نقطہ نظر سے نہ مانگی جاتی ہو۔

اسی طرح ارادہ کی آزادی بھی کوئی شے نہیں اگر اس سے کوئی یہ سمجھتا ہو کہ اس سلسلہ  
 علت و معلول سے جو انسان کے اندر اور باہر جاری ہیں سر موٹنے کا بھی کوئی انسانی  
 امکان انسانی عمل قوانین کا اسی طرح پابند ہے جس طرح سیاروں اور ایٹم کی حرکت آپ کو  
 احساس ہوتا ہے کہ آپ اپنے فیصلہ میں آزاد ہیں مستقبل کو پیش نظر رکھ کر اکثر آپ کہہ دیتے  
 ہیں کہ ابھی میں نے فیصلہ نہیں کیا ہے کہ میں کیا کروں گا۔ لیکن حقیقت حال یہ ہے کہ آپ کے  
 ایٹم باقی دنیا کے ایٹموں سے مل کر بھی کا فیصلہ کر چکے کہ آپ کو کیا کرنا ہے!

اگر آزادی کے معنی یہ ہیں کہ جو آپ چاہیں وہ کریں تو آپ ضرور آزاد ہیں لیکن جیسا  
 آپ نے ہم کو متنبہ کیا ہے کہ ہم ہمیشہ وہی تو کرتے ہیں جو ہم چاہتے ہیں اس کے خلاف کوئی  
 نہیں کئے ہیں ہم فطرت کے دام میں آجاتے ہیں اس لئے کہ جو ہم کرنا چاہتے ہیں وہ اصل  
 وہ تمام فطرت ہی ہم سے کر رہی ہے۔ آپ جو چاہیں وہ بیشک ضرور کر سکتے ہیں لیکن آپ  
 جو چاہیں چاہ لیں یہ نہیں چاہ سکتے۔ آپ کا چاہنا ہی وہ واسطہ ہے جس کے ذریعہ فطرت  
 اپنے ارادہ کو آپ کے عمل میں ظاہر کرتی ہے۔

انہی میں عقل یا شعور دنیا کی کوئی ایسی مستقل حقیقت نہیں اس لئے کہ جو ذہنیت  
 یا شعور اس وقت بنی نوع انسان میں موجود ہے وہ ادنیٰ مخلوقات بلکہ بے جان اشیاء سے  
 ارتقا کر کے ہم تک پہنچا ہے وہ ایک بالکل عبوری ماضی اور غیر مستقل صفت ہے۔

دیوگیل کا خیال تھا کہ کوئی نہ کوئی نفسی شکل مادہ کے ہمیشہ خالص حال رہی ہے چنانچہ نفس  
 اور مادہ ہر ایٹم میں ازلی طور پر موجود ہے اس قسم کے شعور کو عقلی نہیں کہا جاسکتا اور اس  
 جمہور دہریہ متفق بھی نہیں اس عقل کا چراغ غیر ذی روح مادہ کے ظلمات میں جا کر تو گل ہی  
 ہو جاتا ہے۔ بنیادی جواہر نہ غور و فکر کرتے ہیں اور نہ منصوبہ بناتے ہیں کائنات عالم کی  
 کوئی غرض و غایت نہیں۔

۲۲۔ دہریت اور تجربہ دہریت کی جانب ہر شخص قدرتی طور پر ایک قوی میلان  
 محسوس کرتا ہے حقیقت کی تعریف قریب قریب ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ہمارے ادہام کی  
 تصحیح کا ایک آلہ ہے اور یہی تصحیح وہ فرض ہے جو فطرت کے ٹھوس واقعات ہر وقت انجام  
 دیتے رہتے ہیں۔ یہ واقعات ہمارے دہریت کی بے اعتدالیوں کا علاج ہیں اور ان ہوائی  
 قلعوں کو جو ہماری تمنائیں تعمیر کرتی رہتی ہیں منہدم کرتے رہتے ہیں۔ یہ عمل اس وقت نہایت  
 مستعدی سے ہوتا ہے جب ہم اپنے نہیں علی دنیا میں پاتے ہیں لیکن یہ رنگینان میں ٹھیکہ  
 ہمارے سراب کی تردید نہ ہو لیکن حرکت چھوڑ چھوڑ کر بیدار کرتی رہتی ہے۔ گزشتہ  
 صدیوں نے انسان کو جنگ جو بنا دیا ہے اور فکر و عمل میں ایک گہرا تعلق پیدا کر دیا ہے چنانچہ  
 ہم اپنی موجودہ زندگی میں حقائق کی صورت بخش گولہ بارود کا نشانہ بن گئے ہیں۔ ہمارا ہر عمل  
 اور ہر شغل حقیقت کے کسی نہ کسی پہلو کو معین کرتا رہتا ہے۔ ہمارے وہ تمام فرائض منصبی جنہیں ہم  
 خوش اسلوبی کے ساتھ انجام دیتے ہیں حقیقت کی مختلف مثالیں ہمارے سامنے پیش کرتے  
 ہیں۔ جہاں کی نظر میں کہی کھاتا اور ہند سے اور مصوٰر کی نظر میں رنگ اور وہ حسن جمال  
 جسے وہ رنگ کے استعمال سے بیدار کرتا ہے ناقابل انکار حقائق ہیں، ہو سکتا ہے کہ جہاں  
 کے نزدیک رنگ کوئی حقیقت رکھتا ہو یا نہ رکھتا ہو یا مصوٰر کے نزدیک آمد و خرچ کے  
 خلاصوں کی کچھ حقیقت ہو یا نہ ہو لیکن ایک عالم گیر مشغلہ ایسا بھی ہے جس سے کسی کو مفر نہیں۔  
 یعنی مادی استعمار سے سابقہ مکان، حرکت، غذا، پناہ، جسمانی محنت۔ یہ وہ اشتیاق ہیں



جن کی رہنمائی میں ہم اپنی ابتدائی ناکامیاں اور اصلاحوں کے بعد صحیح عادات کی تعمیر کرتے ہیں۔ یہ ایسے حقائق ہیں جنہیں انسانوں کے چند مخصوص طبقے ہی تسلیم نہیں کرتے ہیں بلکہ نسل آدم ان کو حقائق تسلیم کرتی ہے۔

عنی ہذا القیاس ہر شخص کو اپنے نفس کی کمزوری اور دنیا کی محتاجی کا بھی احساس ہے ہو سکتا ہے کہ آپ فطرت کے علی الرغم اپنی غذا کی تقیل تین وقت سے ایک وقت کر دیں مگر یہ ممکن نہیں کہ ایک وقت کا کھانا بھی صحت آڑا دیں، ہو سکتا ہے کہ سونے کی مدت آپ تین گھنٹے کر دیں، مگر یہ ممکن نہیں کہ بالکل سرے سے سوئیں ہی نہیں ہو سکتا ہے کہ آپ اپنی زندگی بڑھانے میں کامیاب ہو جائیں مگر یہ ممکن نہیں کہ موت پر کامل فسخ حاصل کر لیں۔ دعوئل کا معاشرتی عنصر بڑی حد تک ان کی جمہوریت پر دلالت کرتا ہے۔ کھانا ایک ایسی ناگزیر مجبوری ہے جس کے سامنے ہر رجب کے لوگوں کو سر جھکانا پڑتا ہے، علاوہ بریں، غذا کی تبدیلی، درجہ حرارت، توانائی اور کسل، حالات جو رو پیش صحت جہانی، ان سب کا نفس پر اثر پڑتا ہے۔ نفس جسم کے ساتھ ترقی پذیر ہوتا ہے اور بڑھاپا دونوں میں انخطاط پیدا کر دیتا ہے، موت کے بعد نفس سے دم و راہ منقطع ہو جاتی ہے اور کون کہہ سکتا ہے کہ نفس بھی جسم کے ساتھ شریک موت نہیں۔

اگر ان تمام قوتوں میں جو خارجی دنیا میں کار فرما ہیں، کوئی خدا بھی ہے تو اس کے امتیازی اثرات ہماری فہم کے باہر ہیں۔ طبی قوتیں، ہماری انفرادی اغراض اور اجتماعی توقعات سے بے نیاز ہوتی ہیں، اگر یہ بے حس اور بے پروا قوانین فطرت، اپنے ظلم و ستم یا اپنے لطف و کرم سے کسی باز رہیں تو سمجھ لیجئے کہ اس میں انسانی ارادہ کا تصرف ہے، اگر کوئی اور غیر متوقع تغیر پیش نہیں آجاتا ہے تو یہ مسلم ہے کہ ایک وقت آئے گا جب حرارت کی تدریجی کمی ایک ایسے نقطہ حرارت پر پہنچ جائے گی کہ حیات انسانی صفر ہستی سے مثل حرف غلط مٹ جائے گی حیات انسانی ایک تخت الانسانی پایہ بر قائم ہے اور

اس کو خاموش اور بے پروا کائنات کے قلب میں اپنی راہ خود نکالنا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر ہم اپنی خواہشات اور تخیلات کو حذف کر دیں اور ٹھنڈے دل سے حقیقت عالم پر غور کریں تو وہ ایک غیر فنی بے نیاز مادی قانون کے سوا اور کیا ہے؟ دہریت دراصل انزال دہم ہی کا فلسفہ ہے۔

۲۲۔ دہریت اور سائنس، سائنس کی تحقیقات دہریت کا ایجابی پہلو ہے لیکن فلسفہ کی کوئی نوع سائنس کی تحقیقات پر معترض نہیں ہوتی، اس لئے یہ دہریت کی کوئی امتیازی خصوصیت نہ ہوتی۔

مخصوص سائنس جیسے طبیعیات، کیمیا، حیاتیات، دہریت کی موافقت یا مخالفت میں ایک لفظ منہ سے نہیں نکالتیں۔ اس لئے کہ ان کا موضوع بحث کل کائنات نہیں ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا تعلق کائنات کے ایک جزو سے ہے۔ نہ فروا فروا اور نہ مجموعی طور پر سائنس فلسفہ کی تشکیل کرتی ہیں، ان کا یہ بھی دعویٰ نہیں کہ جو اشیا ان کے موضوع بحث سے باہر ہیں، ان کا وجود نہیں اور نہ یہ دعویٰ ہے کہ مجموعی طور پر انہوں نے کل حقیقت کا احاطہ کر لیا۔ سائنس دہریت کی دست نگر نہیں ہاں البتہ دہریت سائنس کو اپنا مابعد الطبیعیاتی رہنما بنا لیتی ہے، دہریت کی شہادت میں سائنس کو طلب نہیں کیا جاسکتا، کم از کم اس کی شہادت بلا واسطہ نہیں ہے۔

لیکن سائنس کے مطالعہ سے ایک امر خاص طور پر ہمارے ذہن نشین ہو جاتا ہے وہ یہ کہ تمام حوادث قوانین فطرت کے تابع ہیں، سائنسی اکتشافات کی نت نئی کامیابیاں جو ہماری توقعات سے بہت زیادہ بڑھ گئی ہیں۔ انہوں نے تجربہ کے جیسیدے سے جیسیدہ گودھوں ہی کا سراغ نہیں لگا لیا ہے جس کی بنا پر ہر شے تک ہماری پیش بینی کی رسانی ہو گئی ہے بلکہ مظاہر فطرت میں سے بھی کوئی اس کے اکتشاف سے باہر نہیں رہا ہے، جس کے کا قول ہے کہ کسی ایسے واقعہ کو تسلیم کرنا جو اپنے مابقی واقعات کا منطقی نتیجہ نہیں ہے، سائنس



کی بارمان لینا ہے۔ یہ مفروضہ کہ ہر واقعہ اپنے سابق واقعات کا نتیجہ ہے (اس نتیجہ کے منطقی ہونے یا نہ ہونے میں مجھے کلام ہے) ایک ایسا مفروضہ ہے جو ہر ہر سائنس کی تحقیقات کا خواہ اس کی کوئی نوعیت ہو نقطہ آغاز ہے۔

اس بنا پر سائنس دہریت کی مادی معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ وہ فطرت میں سے غیر فطری عناصر کو خارج کر دینے کے درپے ہے اس کے نقطہ خیال سے آزاد ارادہ، روح، الہیہ تصرفات، فضول ہیں، بلکہ سلامت رائے کی راہ میں قطعی طور پر مایوس ہیں مگر کوئی مافوق الفطرت قوت کے حصار کی بنیاد تجربہ کی ایسی زمین پر رکھنا چاہئے جو سائنس کی حدود تو خارج سے باہر ہے تو پھر یہ زمین روز بروز تنگ ہوتی جاسے گی۔ سائنس کے اندر ایسی شے کے لئے جس کی توضیح نہیں ہو سکتی، کوئی جگہ نہیں کیا آپ کوئی ایسی جگہ بنا سکتے ہیں؟ سائنس کی وسیع توضیحات میں خود دینی اور رحمت خود دینی آئوں سے کام لیا جاتا ہے چنانچہ طبیعیات کے لئے اب آسان ہو گیا ہے کہ وہ حقیقت کی سرخ رسانی اس کے آخری اور مخفی ترین گوشوں تک کر سکے، سائنس کی جدید اکتشافات بالعموم ان لاشعور جھوٹی جھوٹی اسٹیم کے متعلق ہیں جن کو برائی توضیحات نے بلا امتحان چھوڑ دیا تھا یہ جھوٹی جھوٹی باقی رہی ہوئی چیزیں جو محقق کے لئے نہایت قیمتی اشارات ہیں، ان ظلمات پسندوں کے لئے نہیں چھوڑے جاسکتے جو کسی مافوق الفطرت قوت کے نبوت کے لئے ان کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔

دویم آت ادم نے (متوفی ۱۳۰۰ ق م) آئندہ نسلوں کے فائدہ کے لئے ایک قانون فکر بنا دیا ہے جو قانون نیکل فسکر کے نام سے مشہور ہے۔ اس قانون کا منشا یہ ہے کہ جب کسی امر کی ایک اصول سے توجہ ہو جائے تو پھر مزید توجہات میں سرگرداں نہ ہونا چاہئے چنانچہ جب قوانین فطرت کل موجودات کی تمام و کمال تشریح، تفسیر، بخشش طور پر کر دیتے ہیں تو پھر غیر فطری اسباب کی تلاش فضول ہے۔

۲۵۔ دہریت اور ارتقائے سائنسی توضیح و تشریح کے لئے سب سے زیادہ مشکل مسائل مظاہر نفس و حیات ہیں۔ وہ دیگر موجودات سے اس قدر مختلف و الگ معلوم ہوتے ہیں کہ ان کے مافوق فطرت کے اس کلیہ سے کہ اختیار سے ان کی مثل اشیا ہی پیدا ہوتی ہیں، متبہنی معلوم ہوتے ہیں۔ جہاں تک تجربہ کا تعلق ہے یہ مسلم ہے کہ زندہ اشیا، زندہ اشیا کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے پیدا نہیں ہوتے، اگر عمل کے مصنوعات ہر سال زندہ خلیہ کی ساخت کے قریب آتے جا رہے ہیں مگر دہریت حق بجانب ہے تو زندہ چیزیں، غیر زندہ چیزوں سے پیدا ہوتی ہوں گی جس نے زندہ اور مردہ کا تضاد صحیح طور پر سمجھ لیا وہ جان سکتا ہو کہ کس طرح سائنس دانوں کی لیسلیں باوجود دنیا کی میکا کی تشریح کر لینے کے اس قضیہ کو بالاتفاق جتنی چلی آئی ہیں یا کم از کم تردید نہیں کر سکی ہیں کہ نامیہ کے بہت سے اصناف، اور روح، اپنی تخلیق کے لئے کسی الہیہ قوت کے محتاج معلوم ہوتے ہیں۔

فی زمانہ فلسفہ کے متعلم کے لئے سب سے بڑا مسئلہ یہی تضاد ہے۔ ہم ایک ایسے دور سے گزر رہے ہیں جس میں اس منہج کے امتیازات، سلسلہ فکر میں کچھ نئی درمیانی کڑیاں شامل ہو جانے سے مٹ سکتے ہیں، چنانچہ وہ لوگ جو صفائی فہم سے محروم ہیں سمجھ بیٹھتے ہیں کہ غیر مادی، نامی اور غیر شعور شعور میں تدریجاً تبدیلی ہو رہا ہے۔ لہذا سب سے پہلے ہم کو یہ سوال کرنا چاہئے کہ حیات اور نفس کی خصوصیات کیا ہیں؟

زندہ اشیا کا مابہ الامتياز شاہد خود، کا لفظ ہے جیسے خود تعمیر (جو اپنی تعمیر کے لئے دوسرے کا محتاج نہیں) خود تربیم (جو اپنی تربیم و مرمت خود کر لیتا ہے) خود تنظیم (جو اپنی تنظیم کے لئے دوسرے کا محتاج نہیں) خود تخلیق (جو آپ سے آپ پیدا ہو گیا) بشیوں میں ایسی تخلیق ضرور ہیں جنہیں کھانے کو چارہ چاہئے مگر ایسی شین کوئی نہیں جس میں کھانے کی نشوونما بھی ہوتا ہو، اس میں شک نہیں کہ ایسی تخلیق ہیں جو خود بہ خود اپنی اصلاح کر لیتی ہیں۔ ایسی بھی ہیں جو خود بہ خود توازن پیدا کر لیتی ہیں جو خود چلنے والے تار پید بھی



ہیں۔ یہ سب کچھ ہے لیکن ایسی کوئی شے نہیں کہ بگڑ جانے کے بعد اپنی مرمت بھی خود کر لیتی ہو۔ بالائناری اختلاف حالات کے باوجود ہمیشہ اور ہر حال میں کارآمد ثابت ہو رہی ہو۔ خود تخلیقیت تو کوئی ایسی شے نہیں یا ایسے کیمیائی مصنوعات ابھی تک ایجاد نہیں ہوئے ہیں جو اندر ایسے جراثیم کو پیدا کر سکے جس میں بڑھ کر اپنے جسم کے مثل بن جانے کی صلاحیت ہی نہیں بلکہ اپنے مثل دوسرے جراثیم بھی پیدا کر سکتے ہوں۔ جن میں انہی کی طرح نامی استعداد ہو اور اس کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہ سکے۔ ہر نامیہ کے اندر خطایا در خطایا ایک لانا تھا شخص اور پختہ افراد کی آبادی، موجود ہے کسی زندہ نامیہ کی خودی۔ یا ذات ہی وہ مقام ہے جن میں مادہ اور توانائی کا باہمی عمل ہر وقت جاری ہے اور جس کو ہم استعمال کہتے ہیں۔ ذات کبھی قائم رہتی ہے اگرچہ اس کا مادہ بدلتا رہتا ہے اور جب وہ عمل کرتی ہے حیثیت مجموعی مل کر رہتی ہے۔ گویا وہ اپنے وجود اور اپنے اسلاف کے وجود کا تحفظ کر رہی ہے ہر قول اپنے سر حیات اس متصل سلسلے توازن کا نام ہے جو داخلی و خارجی علاقوں میں ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ خارجی دنیا کے تغیرات کے ساتھ نامیہ میں بھی جو ابی تغیرات پیدا ہوتے ہیں اور ان کا مثلاً نامیہ کا تحفظ ہوتا ہے۔

ہر نامیہ کو اپنے رکھ رکھاؤ کا خیال رہتا ہے اور نفس اس ظاہری دھجی میں حسی دھجی پیدا کر دیتا ہے نفس کی خصوصیت نفع و نقصان کا وہ احساس ہے جسے ہم لذت و الم کہتے ہیں۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ آیا کوئی ایسا نامیہ بھی ہے جس میں شعور نہ ہو ہم قطعی طور پر یہ نہیں کہہ سکتے کہ درست کو اپنے کئے کا احساس نہیں ہوتا لیکن یہ ایک واقعہ ہے کہ بعض نامیہ شعور لذت و الم رکھتے ہیں۔ اعلیٰ حیوانات میں شعور کے ساتھ فکر کی صلاحیت بھی پائی جاتی ہے۔ یعنی وہ دیگر موجودات کا تصور کرتے ہیں۔ اپنی فطرت کے متعلق نظریہ بناتے ہیں۔ مقاصد مقرر کرتے اور نقشہ عمل بناتے ہیں۔ نفس دراصل ان تمام شعوری اور ارادی اعمال کے ہر سرگرم کا نام ہے۔ دہریت کا سب سے پہلا معیار یہ ہے کہ غیر ذی روح سے ذی روح قائم

بالذات موجودات کیسے پیدا ہو گئے۔ دوسرا معیار یہ ہے کہ اس استقلال ذات سے احساس استقلال ذات کیوں کر پیدا ہوا کیوں کہ کسی عمل اور پھر عمل کے علم میں زمین آسمان کا فرق ہے عمل کا علم شعور بالکل متقل اور متضاد ہے۔ بے شعور عمل اور باشعور عمل کے درمیان ارتقائی منزلیں مقرر نہیں کی جاسکتیں۔ اس تیر میں جو میکائی طور پر نشاۃ کی طرف جاتا ہے اور اس پر اسرار تیر میں جو از خود نشاۃ تک پہنچنے کی کوشش کرتا اور چاند ماری میں کامیابی کی سہرت محسوس کرتا ہے کیا مدارج ہیں۔ آیا آپ کے ذہن میں ان دونوں کے درمیان کچھ مدرجی منزلیں کا ہونا ضروری ہے۔

اس مقام پر نظریہ ارتقا و دہریت کے ناکمل نظریہ کی حمایت میں آگے بڑھتا ہے وہ حیات نفس کی چمپید گیوں کو حل کرنے کا مدعی ہے۔ ڈارون کا یہ اودمان تھا۔ اس کی ساری سامی حیات کے مختلف مدارج انقلابات کی تشریح پر مبذول تھی۔ مثلاً اصل انواع نسل انسان۔ اس کے نزدیک حیات امر مسلمہ ہے۔ حیات سے حیات پیدا ہوتی ہے۔ اس نے یہ ضرور کیا کہ انواع کے درمیان جتنی کہ اعلیٰ سے اعلیٰ اور ادنیٰ سے ادنیٰ انواع کے درمیان بھی جتنے حد و فاصلے تھے وہ سب مثلاً کے لیکن ارتقا کے عام نظریہ کے لئے زندہ و مردہ نفسی و غیر نفسی کے درمیان خط فاصل کا مٹانا اب تک باقی ہے۔

نظریہ ارتقا کو فلسفیانہ ہمہ گیری کے انداز میں پیش کرنے کے لئے ہم ہر برٹ اپنسر کے خاص طور پر رہن منت ہیں۔ اس نے سائنس کی منتشر تحقیقات کو یکجا اور ایک دوسرے سے ہم آہنگ کر کے پیش کیا۔ اپنسر نے ارتقا کا بنیادی کلیہ تحلیل و ترکیب کو کچھ اس عنوان سے پیش کیا ہے کہ توقع ہوتی ہے کہ باقی مشکلات اگر اپنسر حل نہ کر سکا تو دوسرے کر سکیں گے۔ حی و غیر حی کی درمیانی دیوار، ماہر حیاتیات اور ماہر کیمیا نے مل کر ڈھائی۔ دو میلے گئیں کے عمل میں یولیا (UREN) کی تحلیل عمل کا یہ ہیں کی جس سے سب سے پہلی بار یہ ایسہ بندہ گئی کہ عضویات کے مسائل کیمیائی تحقیقات کی روشنی میں سمجھے جاسکتے ہیں۔ اپنسر



اس مسئلہ کی تہ کو پہنچ چکا تھا کرحی اور غیر کرحی کے درمیان سارا فرق سارہ غسر مایہ کی جھپیدگیوں شعورین کے مرکبات کے تنوں میں پہناں ہیں (یہ امر ملحوظ رکھنا چاہیے کہ سائنس کی ان تمام تحقیقات میں محفوظ ذات کا خیال رکھا گیا ہے یا نہیں جو نامیہ کا مابلا تباہ ہے۔ اسٹوال نے اپنے فلسفہ طبعی میں اس مسئلہ کی جانب خاص طور پر اکتفا کیا ہے لیکن اکثر ماہرین طبیعیات نے یہ نکتہ نظر انداز کر دیا ہے۔ جبکہ لوپ نے اپنی "عضویات دماغ" میں نامیہ کے سادہ اور ابتدائی افعال کو متحرک سے تعبیر کیا ہے۔ جو روشنی، گرمی، دباؤ یا شعور پر کی کامل نامیہ پر کرنے سے یہ طور رد عمل رونما ہوتا ہے۔ اسپنسر بھی نفسی وغیر نفسی کا فرق حل کرنے میں سرگرداں رہا، ابتدا میں اسپنسر کا خیال تھا کہ شعور توانائی کی ایک شکل ہے جس طرح توانائی، حرکت، بجلی، روشنی اور حرکت میں تحول ہوتی رہتی ہے۔ اسی طرح شعور کی شکل میں بھی تحول ہو جاتی ہے لیکن اس میں ایک دشواری یہ پیدا ہوتی ہے کہ نفسی توانائی، توانائی کی دیگر شکلوں کی طرح متحرک ذرات کی کیفیت و حرکت کے ذریعہ ناپی نہیں جاسکتی۔ چنانچہ کچھ اس بنا پر اور کچھ دیگر وجوہ کی بنا پر اسپنسر نے یہ نظریہ اختیار کیا۔ شعوری تغیرات، ہمارے دماغی تغیرات کے ہم ساز ہیں۔ مگر ایسے ہم ساز کا اگرچہ ہم ان کی ہم سازی وہم آہنگی کی تعریف کرنے سے معذور ہیں لیکن قرآن سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ ہم ساز ضرور ہیں، اسپنسر کے نظریہ کے مطابق نفس ایک جھپیدہ نظام ہے نفس کے خفیت احساسات کی تشبیہ ہم "اعصابی صدمہ" (SHOCK) سے ملے سکتے ہیں جو ایک طبی داتو ہے لیکن یہ راز اب تک سر بسر ہے کہ عصبی حوادث کے ساتھ نفسی کیفیات کی رفاقت کس طرح عمل میں آتی ہے۔ اسٹمال نے اپنی ہمہ کائنات میں اس مسئلہ کو تدریجاً طبعی لفظ کو نہایت سادگی اور بیرونی پن سے استعمال کر کے حل کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ یہ شعور نفسی رد عمل سے تدریجاً پیدا ہوا۔

ملفوظات سے مراد نامیہ کی وہ خاصیت ہے جس کے ذریعہ سے وہ اپنی ذمیت قائم رکھتی ہے۔

ہنگ کے نزدیک یہ رد عمل اگر نفسی ہے لیکن شعوری نہیں۔ یہ ایک ایسی موٹنگائی ہے جسے سمجھنے کے لئے بڑی باریک بینی کی ضرورت ہے۔ یہاں یہ بھی غور طلب ہے کہ ازل کے وقت تحت الشعور کے نظریہ سے آپ شعور اور غیر شعور، نفس وغیر نفس اور کرحی وغیر کرحی کے درمیان خلیج پرل باتمدہ سکتے ہیں یا نہیں؟ ہیں کوئی قطعی رائے نہیں ملے سکتا لیکن اس تناظر کوں گا کہ یہ ایک نہایت دقیق مسئلہ ہے اور ارتقا کا چاہے کوئی نظریہ دہریت کی حمایت میں پیش کیا جائے، اس دقیق مسئلہ سے گریز نہیں کیا جاسکتا۔

یہ مسلم ہے کہ عالم حیوانات میں نفس اور جسم کا ارتقا ساتھ ساتھ ہوا ہے۔ ڈارون نے اس کے ثبوت میں بہت سی اہم شہادتیں پیش کی ہیں اصل انواع باب ہفتم اور اظہار جذبات (Emotions) اور تقابلی نفسیات کے متعدد ماہرین کے تحقیقات نشوونمو کے اس نقطہ تک پہنچتی ہیں جہاں سے شعور کا آغاز ہوتا ہے۔ ان میں قابل ذکر جانچ رہیں، لائڈ مارگن، میکس فردون، لوپ کے نام ہیں۔ ان سب کے لئے ساری دشواری اس امر میں ہے کہ شعور ایک غیر مرئی شے ہے اور انسانی درجہ کی ذہنیت سے جس قدر دور ہوتے جاتے ہیں۔ اتنا ہی شعور کی نمایاں شکل میں کمی ہوتی جاتی ہے حتیٰ کہ وہ وجود نفس کی ذہن علامت نہیں رہتی اور ہم یہی کہہ سکتے ہیں کہ برائی طور پر ہم مطمئن ہیں کہ شعور عدم شعور سے پیدا ہوا۔ اس قبیل کی تحقیقات بس اتنا کر سکتی ہیں کہ شعور کی ابتدا سے لے کر درجہ بدرجہ ترقی کا مرقع پیش کریں لیکن یہ ملحوظ رہے کہ شعور کا نقطہ آغاز ایک فرضی و نظری تصور ہے۔

۲۶. غارچی ارتقا، ڈارون اور اسپنسر کے زمانہ سے لے کر اب تک ارتقا کے نظریہ

ملفوظات CREATIVE EVOLUTION (تخلیقی ارتقا) EMERGENT EVOLUTION (غارچی ارتقا) ایک دوسرے کے مترادف ہیں اگرچہ اس بند کا عنوان "غارچی ارتقا" ہی اختیار کیا گیا ہے جو مارگن کی شعور نامی اسی نام کی کتاب کی وجہ سے لوباؤں پر چڑھ گیا ہے لیکن مترجم ذاتی طور پر تخلیقی ارتقا کی اصطلاح کو ترجیح دیتا ہے۔ (ذاتی نوٹ صفحہ ۱۲۱)



میں بہت تغیرات ہو چکے ہیں، غنیمت ہے تدریجاً کی اصطلاح متروک ہو گئی، اس کی جگہ "انقلاب نوعی" کی اصطلاح نے لی۔ اور اس تصور کے ماتحت تحقیقات کی ترقی کئی ڈیڑھ آگے بڑھ گئی۔ چنانچہ نفس کے معرض ظہور میں آنے کی فصل حسب ذیل طور پر واقع ہوئی ہوگی۔

کائنات میں حدوث کی دو ٹیکلیں مسلم رہی ہیں جن کو خارج ہنری لیوس نے معلومات (RESULTANTS) اور خارجات (EMERGENTS) میں تقسیم کیا ہے معلومات حدوث کی دو ٹیکلیں ہیں جن کا استقرا کچھ نکل سے کیا جاسکتا ہے مثلاً نمک جو سوڈیم اور (بقیہ نوٹ صفحہ ۶۵) اس نظریہ کے علم بردار ہر گمان پذیر راہ کو بند کر دیا اور ارگن میں ہر گمان نے اس نظریہ کی توجی میں ارگن کے مقابلہ میں اپنی تعلیق کا نام تخلیقی ارتقا رکھا ہے اور فلسفہ کی دنیا میں آج بھی اصطلاح مقبول تر ہے تخلیقی ارتقا اس تصور سے زیادہ تر تزیینات پر مبنی ہے کہ دراصل ارتقا میں ایسے مقام آتے ہیں جبکہ اجزاء ترکیبی کی ایک نئی تنظیم ترتیب سے نئے مظاہر ظہور پذیر ہوتے ہیں جیسے مرد مادہ سے ذرات کائنات کو ایک جناح ہے جو متعدد منزلوں میں ختم ہے بقول ارگن اس جناح کی کرسی ایٹموں پر قائم ہے جس کی تنظیم کو ہم ایٹمیٹ یا ذریت (ATOMICITY) کہہ سکتے ہیں۔ یہ پہلی منزل ہوتی (خلا ہانی نام ہے آکسیجن کی ایک ایٹم اور ہائیڈروجن کے دو ذروں کی کیمیائی ترکیب کا) دہری منزل سالمات (MOLECULES) کی ہے، ذرات یا ایٹموں سے مرکب ہے اس تنظیم کو ہم سالمیت (MOLECULARITY) کہہ سکتے ہیں میری منزل ذرات و سالمات کے نئے علاقوں سے ترتیب پاکر تیز کی شکل میں ظہور پذیر ہوتی ہے جسے ہم بلوریت کہہ سکتے ہیں اس کے اوپر تاسیہ یا جسم نامی کی منزل ہے جس کی خصوصیت صفت حیات ہے۔ سب سے اوپر ترتیب و تنظیم کی ایک اونچی شکل نمودار ہوتی ہے جسے نفس کہتے ہیں (ارتقا خارجی مصنفہ ارگن صفحہ ۲۵) چنانچہ ارگن کے خیال میں ہنری منزل ان کے طبقہ کا ظہور کی نوع کی کوشش سازی ہے اب اس کا نام پانچویں قوت کہتے ہیں انفس اخذ (ارتقا خارجی مصنفہ EMERGENT EVOLUTION) کا ترجمہ فحائی ارتقا بھی کہا گیا ہے۔ لیکن فرہنگ اصطلاحات علمیہ نتائج کرنا انجمن ترقی اُردو میں EMERGENT کے لئے خارجی کی اصطلاح دی ہے۔ وہی یہاں اختیار کی گئی ہے۔

مستقیم

کلورین کا مرکب ہے چنانچہ اُس کا وزن ۱۰ اپنے دونوں جزوں کے مجموعہ وزن کے برابر ہوتا ہے۔ خارجات ناقابلِ پیشین گوئی ہوتے ہیں، یہ گویا حد و ث میں کہیں سے آہٹتے ہیں جیسے نمک کا ذائقہ اس کی بلوریں شکل و رنگ جن کو سوڈیم اور کلورین کے خواص سے دور کی بھی مشابہت نہیں۔ یہ بالکل نئی اور سنز او کیفیات ہیں جو اجزاء ترکیبی کی ترتیب ترکیب پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔

چنانچہ ہو سکتا ہے کہ حیات اور نفس اسی طرح اُس وقت دفعۃً ظہور پذیر ہو گئے ہوں جب طبعی اجزاء کو مناسب حال ترتیب و ترکیب کسی طرح نصیب ہو گئی ہو۔ لائڈ مارگن نے اسی جانب اشارہ کیا ہے (ارتقا خارجی مصنفہ ارگن فلسفیانہ ماہر طبیعیات نہیں ہیں ان کا عقیدہ ہے کہ کائنات میں شعور کا ظہور نفسی اسباب کے ماتحت ہوا ہے۔ "خارج" کا لفظ ماہرین سائنس کی سہولت کے لئے وضع کیا گیا ہے تاکہ تجرّبہ میں جب ایسے واقعات آئیں جن کی توجیہ سے ہم عاجز ہوں تو ہماری ذمہ داری اُن حالات کو نوٹ کر لینے پر ختم ہو جاتی ہے جن حالات میں وہ ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح نہایت کامیاب ثابت ہوئی اس لئے کہ فطرت میں حدوث کی بہت سی ایسی مثالیں ہیں جو قانون فطرت کا مرتبہ رکھتی ہیں اور کسی مناسب ماحول میں خود بہ خود رونما ہو جاتی ہیں اور قائم و برقرار بھی رہتی ہیں لیکن ہم اُن کے متعلق پیشین گوئی کرنے سے قاصر ہیں۔ لیکن ہے فارمین کتاب کے دل میں یہاں یہ خطرہ پیدا ہو کہ یہ تو ایک اسم بے سہمی اختراع کرنے اور اس کی چند مثالیں جمع کر کے عدم تشریح سے تشریح کا کام لینا ہوا۔ اس کا جواب چاہیے تشفی بخش نہ دیا جاسکے لیکن حتی الوسع اس قسم کے دوسرے کا ذکر کرنا ضروری ہے۔ اگر غور کیجئے تو سارے نام ہذا تو انہیں فطرت کی نوعیت پر ہی ہے۔ کیا ہم کشش ثقل کی ایک مثال کی بھی تشریح کر سکتے ہیں لیکن جب کل اجسام ایک ناقابلِ توجیہ طریق ہر ایک دوسرے کو اپنی طرف کھینچتے ہیں جس کو ہم ایک غابطہ قرار دے سکتے ہیں تو ہم اُن کو ہم مظاہر کائنات



کے متعلق کس طرح کے سوال پر عبور حاصل ہو جاتا ہے۔ خواہ کیوں کا شافی جواب ہم دے سکیں۔ اور سائنس کا آل کار یہی کس طرح والی تحقیق ہے۔ چنانچہ مسٹر مارگن کے نظریہ سے ارتقائی کے مسائل میں بہت کچھ استفادہ کیا گیا ہے جیسا کہ مسٹر الکنزڈر کی مشہور کتاب مکان و زمان الوہیت سے ظاہر ہوتا ہے۔ مسٹر آرڈوینر نے بھی اپنی تصنیف "ارتقائی دہریت" میں اسی نظریہ سے فائدہ اٹھایا ہے۔ ارتقا کا یہ موقع اس پیمانے خیال کو بحال کر دیتا ہے کہ ارتقا کے متعدد و ممتاز ذریعے ہیں جو حیات نفس اور عقل کے وجود پر ہونے سے قائم ہو جاتے ہیں اور مظاہر فطرت کو چند ممتاز حیثیتوں میں تقسیم کر دیتے ہیں۔ کیا آپ کے خیال میں واقعات ارتقا کی ارتقائی ترتیب تنظیم سے یہ سلسلہ حل ہو سکتا ہے جس کے ادبدا پسند اور کنگ نفس کا اندر بھی ارتقا فرض کر کے ہمیشہ سر پھوڑتے رہے۔

موجودہ نظریہ قدیم نظریہ سے اس لحاظ سے بہتر ہے کہ پچھلے نظریہ کے مطابق ہر ترقی یافتہ شے اپنی ترکیب و ماہیت میں وہی کبھی جاتی تھی جو اس کا ماخذ یا مورث اعلیٰ تھا چنانچہ نفس ذہنی ماہیت میں وہی ہو گا جو اس کا مورث اعلیٰ تھا یعنی مادہ۔ اس کے برخلاف ارتقا خارجی ہر نئی شے کا ایک جداگانہ وجود تسلیم کرتی ہے، خواہ وہ اتنا حقیقی نہ معلوم ہوتی ہو جتنا کہ اس کے اجزاء ترکیبی جن کی جدید تنظیم سے وہ معرض وجود میں آئی، معلوم ہوتے ہیں، کم از کم یہ مسلم ہے کہ اس نوعیت کے جدید موجود کو اس کے اجزاء میں دوبارہ تحلیل نہیں کیا جاسکتا۔ چنانچہ یہ تصدیق اب بے معنی ہو گیا کہ فلاں شے میں وہی ہے جو اس کا ماخذ تھا۔

۲۷۔ دہریت اور فطرت انسانی: ارتقا نفس کا مسئلہ اس مسئلہ کے مقابلہ میں کہ نفس جیسا کہ ہم اس کو جانتے ہیں کیا ہے، ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ اگر دہریت فطرت انسانی کی اصلیت بیان کر سکتی ہے، تو اس امر کے طے کرنے میں کہ وہ کس طرح معرض ظہور میں آئی،

چند ماہ دغوری پیش نہ آئے گی چنانچہ آج کل نفسیات کا میدان ہی دہریت کا اصل میدان کارزار ہے۔

انیسویں صدی سے نفسیات کی تدریس حضراتی نقطہ نظر سے ہونا شروع ہوئی یعنی نفس کو دماغ کا ایک فعل قرار دیا گیا۔ دماغ نامیہ کا دیگر اعضا کی طرف ایک عضو ہے اور دیگر اجسام کی طرح قانون تحلیل کا ماتحت ہے، جو اپنے دور میں دیگر اجسام کی طرح اس جسم کو بھی شامل رکھتا ہے۔ ابجداد ہرملوں کا آلہ توجیہ رد عمل کا قوس تھا۔ چنانچہ نفس اسی عمل و رد عمل کا ایک مظہر تھا۔ ہم اپنی انگلیاں روہے کہ چھوتے ہی مٹا ہٹا لیتے ہیں۔ اس رد عمل کی توجیہ یہ ہے کہ ہمارے نظام عصبی میں اس محسوس روکے دوڑ جانے کے لئے ایک ہموار راستہ بن گیا ہے۔ جبلت ہمارے کردار کا ایک نہایت عجیبہ و غریب ہے جس کی تشکیل میں بے شمار رد و اعمال کے قوس شامل ہیں۔ یہی جبلتیں، تجربہ سے متاثر ہو کر عادات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اور اس طرح ہر مانع و باسور انسان کی سیرت کی ترکیب ظہور میں آتی ہے۔ اس سیدھی سادھی ایکم کے ماتحت، ہم کہاں تک حافظہ پیش بینی تعقل اور نفس کے دیگر اعلیٰ افعال کی تشریح کر سکتے ہیں ایک ایسا سوال ہے جو نہایت ہوشمندانہ تلاش و تحقیق کا طالب ہے۔

حال میں ایک دو سرا آلہ توجیہ بھی ہمارے ہاتھ لگا ہے جس کا نام اندرونی غدد ہیں۔ ان غددوں کی رطوبت خون میں مل کر کیمیائی تغیرات پیدا کرتی ہے یہ تو پچھلے زمانے سے لوگ کہتے چلے آتے ہیں بلکہ کنا چاہتے کہ قدیم نفسیات کی بنیاد ہی یہ خیال تھا جذبات، خون میں ہیجان پیدا ہونے کا نتیجہ ہیں۔ حال کے تجربات سے اب پتہ چلا ہے کہ اس قسم کے تغیرات میں کچھ غددوں کو بھی دخل ہے۔ چنانچہ غدد و دوق اعلیٰ، غدد و خلائی اور غدد و درنی کی رطوبتوں کا بہت گہرا اثر پڑتا ہے۔ غدد و



ورقی کاست، کرلے تن (ICRETIN) کو کھلانے سے بہت فائدہ ہوتا ہے اور دوا بند کر لینے سے اکثر مرض عود کرتا ہے۔ چنانچہ فی زمانہ یہ نظریہ بہت مقبول ہے کہ جسم کے کیمیائی توازن کا اثر مزاج اور شخصیت پر بڑا ہے۔ ان تحقیقات کی بنا پر مسٹر ریل اور ٹراشکی نے بہت سے بے بنیاد توقعات کے بل باندھ لئے ہیں مثلاً آخر الذکر کا خیال ہے کہ ایک وقت آئے گا جب ہم مناسب کیمیائی تغذیہ سے نسل انسانی کو بہت بلند درجہ پر اٹھا کر لے جا سکیں گے۔ چنانچہ ہر شخص نبوٹن بلکہ اس کے اوپر کی سطح پر اپنے آپ کو پائے گا۔ برہمنی سے اب تک کوئی دوا ایسی نہیں نکلی جو فہم انسانی کو اس کی معمولی سطح سے بلند کر کے اٹھائے رکھے۔

نفسیات سے یہ توقع بے جا ہے کہ وہ فطرت انسانی میں تغیرات پیدا کرنے کا ایک آلہ ثابت ہوگی۔ اس کا فریضہ اول فطرت انسانی کو سمجھنا ہے اور اس میں شک نہیں کہ عضویاتی نفسیات سے نفس کے بہت سے مسائل حل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ نفسیاتی معلومات بہت سی باتوں میں مفید ثابت ہوئی ہیں۔ مثلاً نفسی امراض کا ازالہ، تعلیم، صنعت و حرفت، نشر و اشاعت سیاسی زندگی یعنی وہ تمام شعبے جن میں اثر اندازی کے اصول جاننے کی ضرورت ہے وغیرہ وغیرہ مگر ہم انسان کے کردار سے جس کا ہم مشاہدہ اور پیمائش کر سکتے ہیں۔ اس کی نفسی کیفیات کا پتہ لگا سکتے ہیں تو کہا یہ فرض کرنا بے محل ہوگا کہ سائنسی اغراض کے لئے کسی ذی شعور جسم نامی کی حساسی نہیں نفس کا کافی قائم مقام ہے۔ نظریہ کردار دہری نفسیات

لے کہ وہ ایپ کے باغداد کی طرح جن کا گھبراہٹ کا ہوتا ہے اور فاعل نفس ہوتے ہیں۔

ملک میکن میر (MAX MEYER) کی مشہور کتاب انسانی کردار کے بنیادی قوانین نفسیات انسانی پر ایک نہایت بصیرت افروز کتاب ہے جس میں عمل و رد عمل کے نقشہ پر کیفیات نفس کی توجیہ کی گئی ہے اس سلسلہ کی دوسری کتابیں جیمز کا نظریہ جبلت اور میکڈوگل کی سماجی نفسیات اور آنگل کی فطرت انسانی اور اس کی تخلیق چہرہ بھی مطالعہ کے قابل ہیں۔

کی معراج تحقیق ہے جسم نامی یا نامیہ کا ہم باقاعدہ مشاہدہ کر سکتے ہیں۔ نامیہ ارتقا کی پیداوار ہے اس کے بعد ارتقا شعور کی تحقیق میں مغز کا دلوں کی کیا ضرورت ہے اور نہ بہت شعور کے متعلق سرگردانی کی ضرورت ہے۔ یہ مسلمہ کیفیات جدیدہ نے فطرت انسانی کی جانب روشنی کے ایک سیلاب کا رخ کر دیا ہے لیکن اصل سوال یہ ہے کہ آیا نفسیات کی وہ نوع جو نفس کو بھی دیگر موجودات فطرت کی طرح سمجھتی ہے نفس کی پوری حقیقت کا انشا کرنے میں کامیاب بھی ہوئی ہے؟ نفس سے میری مراد وہ شے ہے جس کا غور ہر شخص کے پاس ہے اور وہ جواب کے صحت و خطا کا کافی معیار ہے۔ کیا ہماری بلوغت میں یہ ہے یعنی ہم بھی دوسری مشینوں کی طرح ایک شین ہیں؟

۲۸۔ دہریت کی تشریح مذہب۔ اگر دہریت قوانین فطرت میں قلعہ بند رہ کر کائنات کے دوسرے نظریوں کو دور از کار اور زہل کہا کرتی، تو شاید کوئی اس کا اس قدر قائل نہ ہوتا۔ کوئی بھی اپنے مد مقابل کو سرے سے ناقابل سماعت قرار دے کر اسے قائل نہیں کر سکتا، یہی مشاہدہ کے بے سود ہونے کی جڑ ہے۔ اگر آپ چاہتے ہیں کہ حریف کو کوئی بات یاد کر لیں تو آپ کو چاہئے کہ اس کے احاطہ خیال میں داخل ہوں اور اسے اس کے خیال کے وجود بتا کر اس کی غلطی بتائیں۔ چنانچہ دہریت کا ثبوت اس وقت تک اطمینان بخش نہیں ہو سکتا جب تک یہ نہ دکھایا جائے کہ انسان نے مذہب اور کائنات کا روحانی نظریہ کن وجود سے اختیار کیا۔ نفسیات کے نقطہ نظر سے دہریت ان سب امور کی توجیہ کر سکتی ہے۔ دہری نفسیات مذہب بتاتی ہے کہ مذہب بالکل فطری چیز اور برائے چندے نہایت مفید انسانی غلطی ہے۔

تصورات کا فریضہ (یا جو کچھ عصبی مرکوزوں میں تصورات کے مقابل ہیں) کردار کی رہنمائی کرنا ہے۔ ان کا مستقر عمل اور رد عمل کے درمیان ہے، گھاس کے جگل میں سرخ چمک کا ادراک، آگ کا تصور پیدا کرتا ہے اور کیا انسان اور کیا حیوان، دونوں کو بھانپنے



ہر مادہ کرتا ہے اور اس طرح گو اُن کے رد عمل کی رہنمائی کرتا ہے، مسیح تصور است  
معبود بقا اور غلط تصورات فعل جنت یا موت کا باعث ہوتے ہیں، چونکہ اعتقاد است  
تصورات کا مجموعہ ہوتے ہیں لہذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن حیوانات کے دماغ صحیح عقائد کی  
تعبیر کر سکیں گے وہ باقی رہیں گے کسی بھی صحیح اور غلط تصورات مل کر بھی بقا کا باعث  
ہوتے ہیں بشرطیکہ غلطی کا عمل موثر نہ ہو چنانچہ جب تک انسان کے سفر کا دائرہ محدود تھا  
زمین کو چھٹا تسلیم کرنے سے بھی اُسی طرح کام چلتا رہا جیسا کہ صحیح خیال سے چلتا۔  
افرض رد حجت اس لحاظ سے تو مفید ثابت ہوئی کہ اُس نے انسان کی آئے  
وقت میں بہت افزائی کی، جب وہ بہت بار رہا تھا، اگر انسان حیوان پر افضل  
ہے تو بلاشبہ اس کا سب سے پہلا فرض یہ تھا کہ وہ اپنے مستقبل میں دلچسپی لے اور نقشہ  
عمل ترتیب دے۔ قدیم انسان اپنے خوابوں کے کارون چیتا تھا اور حقیقی تخیل جو انسان  
کی ایک ممتاز صفت ہے، اس زمانہ میں بڑی مفید ثابت ہوئی، مذہب آس بندھا  
کا ایک ذریعہ ہے۔ امداد بھی سے رکاوٹوں پر غالب آنے کی امید اور آئندہ زندگی  
کا بہتر نقشہ بنانے کی امید قائم رہتی ہے، چنانچہ وہ اس بات پر اڑا رہا کہ فطرت پر قابو  
حاصل کر سکے یہاں تک کہ بڑی بڑی ابتدائی دشواریاں جو کھائے پینے اور پناہ کے  
مشعل تھیں حل ہوتی گئیں۔ اس نے اپنی تخیل کو ترقی دی اور کسی نہ کسی نصب العین کیلئے  
اپنے کو وقف کر دینے کی عادت حکم طور پر ڈال لی۔

اس طور پر سماجی اتحاد کو بڑی تقویت پہونچی اور رسم و رواج کا احترام اور  
پابندی شروع ہو گئی جس کے بغیر کوئی شخص سماجی زندگی کی مشترک زمین پر قدم نہیں  
رکھ سکتا۔ اُس نے حاکمیت کے تصور کو بڑھا چڑھا کر منظور کیا جو تعمیر حکومت کا سب سے  
پہلا قدم تھا۔ تخیل کے نتائج چاہے ٹھوس واقعات سے کہتے ہی بعید ہوں لیکن بسا اوقات  
وہ محض واقعاتی رپورٹ کے مقابلہ میں حقیقت سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔ مسٹر

جے۔ سی۔ گرے نے عدالت عالیہ کا ایک واقعی خاکہ ان الفاظ میں کھینچا ہے۔

”عدالت عالیہ وہ اس کے سوا کیا ہے آدھے درجن بوڑھے آدمی جو ہر ترس پر سبزا  
سرخ کھڑے سے دھکی ہوتی میز کے پیچھے بیٹھے ہیں، جو مستحکم ارادوں اور صمت کو خیر باد  
کہہ چکے ہیں..... اور جن میں سے بعض شاید بہت معمولی بھوکے انسان ہیں۔“

اس خاکہ میں سب سے بڑی فرد گزاشت پبلک قانون کی وہ روح ہے جو ان شخص  
کے اندر کار فرما ہے جب تک انسان میں ان غیر محسوس لیکن عملی سماج کے واقعی عناصر کو شناخت  
کرنے کی صلاحیت پیدا نہ ہوگی، اُس کو اُن تمام اُن دیکھی قوتوں کے سامنے سرجو ڈھونے کی  
ضرورت باقی رہے گی جن کی مذہب تسلیم دیتا ہے۔

علاوہ بریں مذہب نے جذبات کا ایک تکنیک اور طریق کار بنایا ہے۔ مذہبی رسم  
سے جن کی ادائیگی میں جوش عقیدت سے کام لیا جاتا ہے، غیر تربیت یافتہ جذبات کی تربیت  
ہوتی ہے اور انہماک جذبات کی مناسب راہیں مقرر ہو جاتی ہیں، اسی ضبط و انضباط  
کی مسلسل مساعی کا نتیجہ، فنون لطیفہ کی تخلیق ہے، جن کا گوارہ مذہب تھا، اگرچہ یہ کہنا  
دشوار ہے کہ فنون لطیفہ خود مذہب کی بقا میں کہاں تک مسہن ہو سکتے ہیں۔

اس لئے کہ ابتدا میں جو چیزیں کارآمد ہوتی ہیں، آگے چل کر وہی رکاوٹیں بن جاتی  
ہیں۔ بہت افزائی اعتدال سے بڑھ کر بے محل ناز برداری ہو جاتی ہے۔ چنانچہ فراڈ  
کے نظام نفسیات کی نظر میں، مذہب:

چہل سال عمر عزیزت گوشت مزاج تراز حال طفلی نہ گشت

کا مصداق ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ نسل انسانی کے بچہ اور سن رسیدہ زمانہ میں جب  
ہم کو اس قابل ہونا چاہئے تھا کہ زندگی کی سخت سے سخت مشکل کا مقابلہ کر سکیں ہم ربانی  
رحم و کرم کے سایہ عاطفت کا خواب دیکھتے ہیں جو نقد بر کے حلوں سے ہمیں بچائے، ہم دروغ



کی غیر معتدل پابندیوں، رسم و رواج کو ایک جسد بے جان بنا دیتی ہیں۔ چنانچہ وہ قوت جو مستقبل کا دروازہ کھولنے میں استعمال کی جاتی، امنی کی چوکت کی جہ سائی میں صرف ہو جاتی ہے نعلب العین کی بیرونی میں سرگرمی بسا اوقات خشک و بے فیض دھیان گیان بن کر رہ جاتی ہے جس سے حیات انسانی کے سوتے سوکھ کر رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ فنون لطیفہ مذہب کی سرپرستی سے نکلنے جا رہے ہیں۔ تاریخ کی غیر مذہبی اور دنیوی تحریکات، سیاست کی لادھنیت پر جو اگرچہ ابھی کامل نہیں ہے ختم ہوتی ہیں، اور اس سرکار کا راز کا پتہ دیتی ہیں جو اس وقت مذہب و سائنس کے بجائے فنون لطیفہ اور مذہب کے درمیان گرم ہو چکا ہے۔ چنانچہ دہری نظریہ کے مطابق مذہب کا بھی ارتقا طبعی میں ایک مقام ضرور تھا لیکن وہ ارتقا میں اپنا کام انجام دے کر جس کو بہ نظر استحسان دیکھنا چاہیے اب اڑا کر رفتہ ہے نہ کہ نامعقول۔

آگسٹ کامٹ (۱۸۰۵ء ولادت ۱۸۷۲ء وفات) مشہور فرانسیسی ماہر معروضیت نے مذہب کے اس کا زنا کر بڑی آب و تاب کے ساتھ بیان کیا ہے، کامٹ نے انسان کے نظریہ کائنات کی تین منزلیں قرار دی ہیں۔ پہلی منزل دینی ہے، اس میں ہر واقعہ کی توجہ غیبی قوتوں کی مدد سے کی جاتی ہے۔ دوسری منزل مابعد الطبیعیاتی ہے جس میں توجہ کا مدار مجرد قوتوں پر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً حیات کی توجہ قوت حیات کی مدد سے، حرارت کی توجہ قوت حرارت کے ذریعہ سے، چیزوں کے گرنے کی توجہ کشش ثقل سے، قوس علی ہذا تیسری منزل معروضی منزل ہے، اس میں واقعات کی توجہ ان کے اسباب کی روشنی میں کی جاتی ہے یعنی واقعات کو کچھ سابق واقعات کی جانب منسوب کیا جاتا ہے جو مقررہ قوانین کے مطابق ان کو وجود میں لانے کا باعث ہوئے۔ یہ طریق توجہ ہم کو مشاہدہ اور پیمائش کی حدود کے اندر رکھتا ہے اور فہم انسانی کا بلند ترین درجہ سمجھا جاتا ہے معروضی طرز خیال یہ نہیں چاہتا کہ ہم مذہب کا احسان بھول جائیں، صرف فرق یہ ہے کہ وہ کسی

ما فوق الفطرت سستی کے بجائے جس کا کہیں پتہ نہیں چلتا، ایک اور سستی اعظم کا قائل ہو جس سے ہمارا ہر وقت سابقہ ہے اور جس کی وفا دارانہ خدمت ہم کو کبھی لانا چاہیے یعنی انسانیت۔

انسان جب اپنے خوابوں کو خواب سمجھ کر کسی قدر انفس کے ساتھ ترک کر دیتا ہے کائنات کے شوس واقعات کے مقابلہ کے لئے اپنی کمر ہمت چست بنا دیتا ہے وہ آنکھ جس کی تربیت سائنس کی نگرانی میں ہوئی ہے تصور خدا میں سماجی مقاصد کی بدحوش حقیقت کا عکس کھیتی ہے جس کا چشمہ فیض انسان کے لئے مسلسل جاری ہے حیات جاودانی کی خواہش دراصل جوانی کی ایک انگ ہی کا متمم ہے۔ اگر ہم اپنے عقائد کا نفسیاتی جائزہ لینا شروع کریں تو از خود ان کے حلقہ اثر سے باہر آجائیں گے۔ ۲۹۔ بطورہ بالا بحث میں دہریت نے اپنی حمایت میں کسی مقام پر کوئی ثبوت پیش نہیں کیا ہے، وہ صرف تنجیدہ ذہنیت سے ہم کلام رہی ہے۔ وہ اپنی موافقت میں حسب ذیل شواہد پیش کر سکتی ہے۔

خود ہماری عقل سلیم، یا مادی اشیا کی حقیقت کا وجدان۔ اپنی توضیحات و تحقیقات میں محسوس اور قابل پیمائش اشیا کا استعمال جن سے بیان میں تعین اور صفائی پیدا ہو جاتی ہے اور درمیان روحیت، تاریک ابہامات کی ضد ہیں۔ عامی مادیات اس معنی کر نہایت خوش قسمت ہیں کہ وہ ذرہ کو نیوٹن کے اصول کے مطابق ایک شوس ٹکڑا مان کر اس کے ظرف مکال کا صاف صاف تصور کر سکتا ہے۔ اس صفائی خیال سے نیک نتیجی اور اخوت ذہنی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔ توضیح کی ہمہ گیری جس کا سطح نظر صحت ہے اور جو سائنس کی مقدار پرستی اور گئی رجحانات کا نتیجہ ہے۔

دہریت کے حق میں ایک خاص شہادت اس کی توضیح نفس ہے جو تعلیلی نفسیات



کی غیر معتدل پابندیوں، رسم و رواج کو ایک جسد بے جان بنا دیتی ہیں۔ چنانچہ وہ قوت جو مستقبل کا دروازہ کھولنے میں استعمال کی جاتی، امنی کی چوکت کی جہ سائی میں صرف ہو جاتی ہے نعلب العین کی بیرونی میں سرگرمی بسا اوقات خشک و بے فیض دھیان گیان بن کر رہ جاتی ہے جس سے حیات انسانی کے سوتے سوکھ کر رہ جاتے ہیں۔ چنانچہ فنون لطیفہ مذہب کی سرپرستی سے نکلنے جا رہے ہیں۔ تاریخ کی غیر مذہبی اور دنیوی تحریکات، سیاست کی لادھنیت پر جو اگرچہ ابھی کامل نہیں ہے ختم ہوتی ہیں، اور اس سرکر کارزار کا پتہ دیتی ہیں جو اس وقت مذہب و سائنس کے بجائے فنون لطیفہ اور مذہب کے درمیان گرم ہو چکا ہے۔ چنانچہ دہری نظریہ کے مطابق مذہب کا بھی ارتقا طبعی میں ایک مقام ضرور تھا لیکن وہ ارتقا میں اپنا کام انجام دے کر جس کو بہ نظر استحسان دیکھنا چاہیے اب اڑا کر رفتہ ہے نہ کہ نامعقول۔

آگسٹ کامٹ (۱۸۳۲ء - ۱۹۰۲ء) مشہور فرانسیسی ماہر معروضیت نے مذہب کے اس کا زمانہ کو بڑی آب و تاب کے ساتھ بیان کیا ہے، کامٹ نے انسان کے نظریہ کائنات کی تین منزلیں قرار دی ہیں۔ پہلی منزل دینی ہے، اس میں ہر واقعہ کی توجیہ غیبی قوتوں کی مدد سے کی جاتی ہے۔ دوسری منزل مابعد الطبیعیاتی ہے جس میں توجیہ کا مدار مجرد قوتوں پر رکھا جاتا ہے۔ مثلاً حیات کی توجیہ قوت حیات کی مدد سے، حرارت کی توجیہ قوت حرارت کے ذریعہ سے، چیزوں کے گرنے کی توجیہ کشش ثقل سے، قوس علی ہذا تیسری منزل معروضی منزل ہے، اس میں واقعات کی توجیہ ان کے اسباب کی روشنی میں کی جاتی ہے یعنی واقعات کو کچھ سابق واقعات کی جانب منسوب کیا جاتا ہے جو مقررہ قوانین کے مطابق ان کو وجود میں لانے کا باعث ہوئے۔ یہ طریق توجیہ ہم کو مشاہدہ اور پیمائش کی حدود کے اندر رکھتا ہے اور فہم انسانی کا بلند ترین درجہ سمجھا جاتا ہے معروضی طرز خیال یہ نہیں چاہتا کہ ہم مذہب کا احسان بھول جائیں، صرف فرق یہ ہے کہ وہ کسی

ما فوق الفطرت سستی کے بجائے جس کا کہیں پتہ نہیں چلتا، ایک اور سستی اعظم کا قائل ہو جس سے ہمارا ہر وقت سائبقہ ہے اور جس کی وفا دارانہ خدمت ہم کو کبھی لانا چاہیے یعنی انسانیت۔

انسان جب اپنے خوابوں کو خواب سمجھ کر کسی قدر انفس کے ساتھ ترک کر دیتا ہے کائنات کے شوس واقعات کے مقابلہ کے لئے اپنی کمر ہمت چست بنا دیتا ہے وہ آنکھ جس کی تربیت سائنس کی نگرانی میں ہوئی ہے تصور خدا میں سماجی مقاصد کی بدحوش حقیقت کا عکس کھیتی ہے جس کا چشمہ فیض انسان کے لئے مسلسل جاری ہے حیات جاودانی کی خواہش دراصل جوانی کی ایک انگ ہی کا تتمہ ہے۔ اگر ہم اپنے عقائد کا نفسیاتی جائزہ لینا شروع کریں تو از خود ان کے حلقہ اثر سے باہر آجائیں گے۔ ۲۹۔ بطورہ بالا بحث میں دہریت نے اپنی حمایت میں کسی مقام پر کوئی ثبوت پیش نہیں کیا ہے، وہ صرف تنجیدہ ذہنیت سے ہم کلام رہی ہے۔ وہ اپنی موافقت میں حسب ذیل شواہد پیش کر سکتی ہے۔

خود ہماری عقل سلیم، یا مادی اشیا کی حقیقت کا وجدان۔  
اپنی توضیحات و تحقیقات میں محسوس اور قابل پیمائش اشیا کا استعمال جن سے بیان میں تعین اور صفائی پیدا ہو جاتی ہے اور درمیان روحیت، تاریک ابہامات کی ضد ہیں۔ عامی مادیات اس معنی کر نہایت خوش قسمت ہیں کہ وہ ذرہ کو نیوٹن کے اصول کے مطابق ایک شوس ٹکڑا مان کر اس کے ظرف مکال کا صاف صاف تصور کر سکتا ہے۔ اس صفائی خیال سے نیک نتیجی اور اخوت ذہنی خود بخود پیدا ہو جاتی ہیں۔ توضیح کی ہمہ گیری جس کا سطح نظر صحت ہے اور جو سائنس کی مقدار پرستی اور کئی رجحانات کا نتیجہ ہے۔

دہریت کے حق میں ایک خاص شہادت اس کی توضیح نفس ہے جو تعلیلی نفسیات



کی گئی ہے اور نایچ میں مذہب کے مادی فریضہ کی توجیح ہے۔ ابستد میں دہریت کا لب و لہجہ ضرور مشکبہ اور تلخ تھا۔ لیکن اور کبھی کبھی کی طرف غافلہ جھڑپیں ہیں۔ مذہب کی آڑ میں فریقانہ جنگوں کا خاکہ اڑایا گیا ہے لیکن روٹنیں، اسپنسر نیز دوسرے مفکرین کائنات کے اس روئے پچھلے نظریہ کو جسے دہریت پیش کرتی ہے بے طیب خاطر قبول کرنے کے لئے آمادہ نہیں ہیں۔

کائنات عالم کا سیدھا سا دھانظر یہ جو ہر قسم کی مافوق الفطری مداخلت سے آزاد ہے اور جس کے چاروں طرف مہم اور غیر متعین تصورات کی کوئی جھلک نہیں اس کا سارا زور انسانی عمل پر ہے۔ اس کا منشا انسانیت کی تکمیل کے بہترین ذرائع فراہم کرنا ہے نہ کہت و افلاس پر یہ کہہ کر صبر کر لینا کہ وہ مقدرات ہیں اس کے نزدیک ٹھیک نہیں اور نہ یہ درست ہے کہ عدل دوسری زندگی تک ملتوی رکھا جائے جبکہ ہمارا فرض ہے کہ اسے اسی زندگی میں قائم و استوار کریں۔

۲۰۔ نایچ فلسفہ میں دہریت کا مقام۔ دہریت اگر غور کیجئے تو نفس انسانی کا ایک ایسا رجحان معلوم ہوتا ہے جس کے نشانات ہم تاریخ کے ہر دور میں پاتے ہیں لیکن سب سے اجاگر شکل میں اس کا ظہور تب ہی ہوتا ہے جب انسان قابل اعتماد قوانین فطرت کا سراغ لگا لیتا ہے۔

چنانچہ (توضیح کے لئے چند مشہور مثالیں لے لیجئے) یونان میں دیمقراطیس کا فلسفہ اور اس کے رومن شاگرد دیوکریشس کا فلسفہ اور اس کی مشہور نظم (ڈی ہیرم ناٹورا) (۹۰ ق م) کائنات پر ٹھنڈے دل سے غور کرنے کی پرجوش اپیل ہے (ملاحظہ ہو ہمنرو کا ترجمہ کیوکریشس۔ بلیک ویل کی کتاب مادہ ۲۰۵-۲۱۵)۔

دور جدید میں ٹامس ایبسن نے نفس انسانی کو مادہ کی حرکت ثابت کرنے کا بیڑا اٹھایا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ احساس ہمارے اعصاب پر خارجی حرکات کا بلا واسطہ

اثر ہے اور چونکہ حرکت حرکت ہی پیدا کرتی ہے، اس لئے احساس حرکت ہے۔ مختل اور حافظہ زوال پزیر۔ احساس ہی کی نوع ہے۔ اور عقل حافظہ ہی کا ایک شعبہ ہے۔ (ملاحظہ ہو ایبسن کا خلاصہ لیو یا تھن ۱۹۵۱ء، اینڈ ماڈرن کلاسیکل فلاسفرس ص ۵۵-۶۱ ابواب ۱-۲۵)

اٹھارویں صدی کے فرانس نے مادیت میں نمایاں ترقی کی۔ ڈیکارٹ جو فلسفہ جدید کا بانی سمجھا جاتا ہے (اصول فلسفہ ۱۶۴۲ء) میں یہ تعلیم دے چکا تھا کہ جانور ایک خود حرکتی مشین ہیں جن میں کوئی شعور نہیں، عرصہ تک معتقدین ڈیکارٹ جانوروں کو طفلانہ طور پر اذیتیں دیتے رہے تاکہ دوسروں کو معلوم ہو کہ وہ اپنے نظریہ کو بنیادی کے ساتھ مانتے ہیں۔ ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ جہاں تک جسم کا تعلق ہے انسان بھی مشین ہے لیکن نفس ایک مستقل جوہر ہے جو جسم پر موثر ہے۔ لامترے (۱۶۸۷ء) نے اعتراض کیا کہ نفس انسانی کو آخر مستثنیٰ کرنے کی کیا ضرورت ہے اور فریڈرک اعظم کے ایماء سے ایک کتاب لکھی جس کا نام HOME MACHINE ہے اس کا ترجمہ انگریزی میں جی۔ سی۔ بی نے MAN A MACHINE یعنی "انسان ایک مشین ہے" کیا۔

اس میں شک نہیں کہ دہریت کا سب سے زوردار زمانہ، اور ایسا ہونا بھی چاہئے تھا۔ ڈارون اور اسپنسر والی صدی تھی، جب قوانین فطرت سے سب سے پہلی بار اجسام نامی کی دنیا میں کام لیا گیا، اور اصول ارتقاء کی جو حیاتیات تک محدود تھا، نایچ کائنات کی پوری پہنائی تک توسیع کی گئی، چنانچہ نوڈوش، یوخنر کی توانائی اور مادہ (KRAFT UND STOFF) اورنٹ بکل کی "معبر کائنات" ٹامس ہنری ہیکل کے مضامین، ولیم آسٹوالڈ جیسے ماہر کیمیا طبیعی کی تحقیقات جو مادہ کو توانائی میں تبدیل کرنے کے متعلق ہیں اور جسے مادہ بدست کے بجائے توانائی بدست کہنا چاہئے۔ اسی زمانہ کی یادگار ہیں (فلسفہ طبیعی از ہالٹ ۱۹۱۱ء)۔ ہربرٹ اسپنسر کے اصول اولیہ اس موضوع پر اپنی



گیرائی اور گہرائی میں آپ اپنی مثال ہیں۔ یہ مکمل کتاب ہندی کے پیش نظر رہنا چاہئے اور اس کا مطالعہ اس طرح کرنا چاہئے کہ پہلی بار حصہ دوم کے ابواب پر سرسری نظر ڈالنی چاہئے۔ پہلی نظر میں وہ کثیر التعداد مثالیں جو اپنے دعوے کے ثبوت میں پیش کی ہیں چھوڑ دی جائیں اور آخر کے تین باب یعنی توازن، فساد اور خلاصہ نتیجہ کو خوب دھیان دے کر پڑھا جائے اور یہ دیکھا جائے کہ اپنےس نے سلسلہ ارتقا میں نفس کو کس طرح داخل کیا ہے۔ مذہب کے متعلق اپنےس کے خیالات کا پتہ حصہ اول کے ۱، ۲، ۵، ۱۰ ابواب سے چل سکتا ہے۔

(دیوشنر کی تصنیف مادہ اور توانائی) ایک مختصر سی کتاب ہے جس کے ہماست مسائل پر ہر شخص بہت جلد عبور کر سکتا ہے۔ اس مقالہ میں حسب ذیل ابواب نہایت دلچسپ ہیں۔ مادہ و توانائی، تخلیق، فساد، فطرت، دماغ اور روح، آزاد ارادہ (جبر و قدر) نتیجہ۔

(ٹامس ہنری ہسل۔ دیوی و عطا، چو دھواں و عطا، ڈیکارٹ کا خطبہ، حیات اور خطوط حصہ اول ۲۴۱-۲۴۲ وغیرہ)

انیسویں صدی بھی دہری شاہکاروں کے لئے خاص طور پر زرخیز ہے طبیعیات نے ریاضی سے مل کر ایک جدید سائنسی تحقیقات کے طریقہ کی داغ بیل ڈالی، اور ریاضی کے چند ایسے مساوات کا تعین ہوا جس سے کل مکان و زمان کے ذرات کی قانون حرکت کا انضباط، دسترس سے باہر نہیں معلوم ہوتا۔ بیسویں صدی نے طبیعیات کی ادلیات کے متعلق ہمارے تصورات میں ایک گہرا انقلاب پیدا کر دیا، اگرچہ اس کا براہ راست دہریت پر کوئی اثر نہیں پڑتا اس لئے کہ (فلسفہ کی حیثیت سے) دہریت کسی طبعی نظریہ کی تائید نہیں ہے بلکہ لمبی کائنات کو فطرت کا ڈھانچہ تصور کرتی ہے، اب یہ ڈھانچہ جو کچھ بھی ثابت ہو لیکن اس نقطہ نظر سے تصور ہر عالم ذرا دھندلی ضرور ہو جاتی ہے۔

بیسویں صدی کی دہریت زیادہ چھپیدہ، شاخ در شاخ، کم اصولی اور زیادہ مذہب ہے۔ بالعموم دہریت حقیقت کی شکل میں رونما ہوتی ہے جو فلسفہ کی ایک خاص اصطلاحی نوع ہے اور جس پر ہم آگے بحث کریں گے۔ یہاں چند مثالیں دیدنی کافی معلوم ہوتا ہے۔ برٹریڈ رسل کی تصنیفات اپنی صفائی بیان، زور کلام اور کتبہ سنجی کے لئے مشہور ہیں۔ ان میں سے یہاں قابل ذکر مسائل فلسفہ اور فلسفہ میں سائنسی طریقہ خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ رسل کی ابتدائی تصانیف جو ریاضیاتی منطق پر ہیں، نہایت بصیرت افروز اور خوبیدہ ہیں۔

ہائج منتیان کی تشکیل اور حیوانی عقیدہ، ایک نہایت دل پسند لیکن کسی قدر تاریک تصنیف ہے مگر ایک بڑے شاعر و ادیب کے رشحاتِ قلم کا نتیجہ ہونے کی حیثیت سے قابل مطالعہ ہے۔

آر۔ ڈبلیو سیلرز کی ارتقائی دہریت ایک ٹھوس تنقیدی اور منطقی کتاب ہے وہ شاعرانہ بالکل نہیں ہے۔



## باب دہریت کی منطق

۳۱۔ دہریت کی موافقت میں مذکورہ بالا بحث جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے کوئی ثبوت نہیں ہے، اُن سے صرف رائے قائم کرنے میں مدد ملتی ہے۔  
فی الحقیقت دہریت کا کوئی برہانی ثبوت ہو ہی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ یہ کس طرح قطعی طور پر ثابت کیا جا سکتا ہے کہ فطرت کے علاوہ کسی اور شے کا وجود ہی نہیں۔ کسی شے کے عدم کو ثابت کرنے کا بس ایک طریقہ ہے اور وہ یہ کہ اسے ناممکن الوجود ثابت کیا جائے۔ چنانچہ فطرت کا وجود اس دنیا کے مفروضاتی اصول سے ناممکن ہے اس لئے اس پر وہ زمین پر اس کا وجود تسلیم کیا جا سکتا۔ علیٰ ہذا دیوتاؤں کا وجود کم از کم قوانین فطرت کی رو سے اس دنیا میں نہیں تسلیم کیا جا سکتا۔ لیکن جب تک ہم یہ نہ فرض کریں کہ ہمارے نظری قوانین اس دنیا کے ساتھ تمام کائنات پر بھی مادی ہیں (جو دعویٰ کو ثبوت مان لینے کے برابر ہو گا) ہیں یہ کہنے کا حق نہیں ہے کہ ہمارے افسانہ الٰہیوں کے دیوتا کا وجود ہر جگہ ناممکن ہے۔ لیکن آپ ایک روحانی خدا، دوسری دنیا، آئندہ زندگی کا عدم ثابت نہیں کر سکتے۔

لیکن دہریت کا ایک منطقی پہلو بھی ہے، وہ یہ کہ با فرق الفطری موجودات کی

CENTAURUS ایک فرضی جانور جس کا جسم گھوڑے کا اور گردن کے بجائے آدمی کا اور ہاڈھن ہوتا ہو

حاجت میں جو دلائل ہر اُنے دقتوں سے پیش ہوتے چلے آ رہے ہیں انہیں غلط ثابت کیا جا سکتا ہے۔ آپ کے خیال میں وجود خدا پر سب سے زبردست دلیل کیا ہو سکتی ہے؟  
دھروانی اور علیتی (PRAGMATIC) دلائل کے علاوہ وجود باری کے ثبوت میں تین قیاسی دلائل پیش کی جاتی ہیں اور ان کو روحیت اور دہریت کی دفاعی جنگ میں بار بار استعمال کیا گیا ہے اور جب اس موضوع پر بحث کی جاتی ہے کسی نہ کسی عنوان سے ان کی جانب رجوع کیا جاتا ہے۔

پہلی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ فطرت کے لئے کسی خاطر اسماوات والارض کی بھی ضرورت ہے، جیسا کہ ایک طالب علم نے اس مسئلہ کے متعلق مجھ سے ایک بار کہا: کسی ایسی فادہ منطبق ہستی کا کہیں نہ کہیں ہونا ضروری ہے جس نے کائنات کو پہلی بار پیدا کیا اور عقل کا تقاضا ہے کہ وجود کائنات کے لئے کوئی قوت ذمہ دار ہو اور جو نکر انسان کو ابتداً فرض کے متعلق کوئی دوسری قابل اطمینان توجہ نہیں مل سکتی اس لئے میرا خیال ہے کہ اسی قوت کو خدا تسلیم کر لیا جائے۔

مختصر یہ کہ عالم خود مختار اور بے نیاز ہونے کے بجائے، اپنے سے خارج کسی ہستی کا محتاج نظر آتا ہے۔ یہ دلیل جس کا تعلق ابتداء اسباب، علت اہل اور تخلیق سے ہے دلیل کو نیا قیاسی کہلاتی ہے۔

دوسری دلیل کی بنیاد نظام و جمال فطرت پر رکھی جاتی ہے۔ فطرت کا نظام جن محض برکت و اتفاق کا کرشمہ نہیں ہو سکتا، بلکہ وہ کسی ایسے نفس کے شاہد ہیں جس کو نظام و جمال پسند ہے اور اس لئے ان کو معرض وجود میں لایا۔ چنانچہ عالم مادی جس کی مشین بند سے نکلے قوانین کے مطابق چل رہی ہے اپنے خارج میں کسی قانون بنانے والے کے وجود کے طالب ہیں۔ بغیر عقل وضع قانون ناممکن ہے۔ اس لئے خالق عالم کوئی مائل ہستی ہے۔ یہ سوئی سی بات ہے کہ فطرت کا جمال و نظام خود بخود نہیں پیدا ہو سکتا،







سے اس دنیا میں کمال محروم وجود ہے اور پھر وجود سے کسی تصور کے کمال میں اضافہ نہیں ہوتا۔ اگر ایک کامل گلاب کو ہم تصور سے وجود میں منتقل کر بھی دیں تو گلاب کامل کے تصور میں کوئی ترقی یا تغیر نہ ہوگا۔ کیا کائنات ثبوت وجود ذاتی کی ہر پہلو سے تردید کرنے میں کامیاب ہو گیا ہے؟

دلیل کوئی کی غلطی یہ ہے کہ وہ تصور علت کا ناجائز استعمال کرتی ہے۔ مآخذ موجودات موجودات کے اسباب ہیں اور اسباب کے اسباب کسی کی کسی طبعی شکل میں موجود ہوتے ہیں۔ مرغی انڈے سے پیدا ہوتی ہے اور انڈا کسی قبل مرغی سے، اخیر تک سراغ لگائیے تو آپ یا تو خرمایہ کے گاؤں، یا ابتدائی سحلابہ پر جا کر کریں گے۔ ابتداء آفرینش کا سراغ لگانے کی ہر کوشش میں آپ فطرت ہی کے دائرہ میں رہتے ہیں۔ علت و معلول کا علاقہ فطری واقعات کی جان ہے لہذا ہم کسی شے کو جو ہونے والی ہے فطرت کے باہر کسی افوق الفطری وجود کی جانب منسوب کر سکتے، حتیٰ کہ علت لعل بھی اس کلیہ سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا، گو یہ فقط آج تک خرمندہ معنی نہیں ہوا ہے۔

تخلیق تعلیل سے باطل مختلف عمل ہے۔ اس لئے کہ تخلیق نام ہے کائنات کے ہولناکی کو سرے سے پیدا کرنے کا تعلیل کی راہ پر کسی استدلال کے بل پر افیاض کے تخلیقی سرچشمہ تک نہیں پہنچ سکتے، اس لئے کہ تعلیل کا عمل موجودات کے تغیرات میں محدود ہے۔ سمجھا رہی ہوں کہ کسی زعم نہیں کرتے کہ ان لوگوں کو ملامت کرنے سے ذہنی دشواری حل ہو گئی جو تعلیل کی سیر می لگا کر فطرت کے باہر کو دنا چاہتے ہیں، مگر ان کا دعویٰ یہ ہے کہ یہ سیر می حقیقتاً ایک سلسلہ اسباب ہے جو لامتناہی طور پر انہی کے اندر چلا گیا ہے، تو یہ اس کہنے کے برابر ہوگا کہ دنیا کا کوئی نقطہ آغاز نہیں۔ ماضی کی لامتناہیت کا دعویٰ ایک ایسا دعویٰ ہے جو اچھے اچھوں کو جگر میں ٹھال دیتا ہے۔ لامتناہی سلسلہ کے معنی ایک

لے ملاحظہ ہو قرآنک مصطلحات - مترجم

ایسا سلسلہ ہے جو کبھی ختم نہ ہوتا ہو لیکن اگر کوئی "ابتداء" نہ تھی تو حال کا ہر لمحہ ایک سلسلہ لامتناہی کی انتہا ہے۔ کیا یہ قیاس میں آنے والی بات ہے؟ عجیب گو گو کا معاملہ ہو دیا بہ قول کائنات متناقص لازم آتا ہے۔ تو دنیا کی ابتدا ضرور ہو گئی، اور دنیا کی کوئی ابتدا نہیں ہو سکتی، ان دونوں پہلوؤں میں سے ہم کس پہلو کو لیں، ایک ناقابل تصور خیال سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔

ہر برٹ اپنہ کو اس دشواری کا احساس تھا چنانچہ وہ اس دشواری کو انسان کی محدودیت سے منسوب کرتا ہے نفس صرف علاقہ کے محاوروں کی مدد سے فکر کر سکتا ہے مثلاً علاقہ علت و معلول جو دنیا کے ایک جزو کو دوسرے جزو سے جوڑتا ہے لیکن کل کا تصور تعلیل کے بس سے باہر ہے۔ ہمارا علم اضافی ہوتا ہے نہ کہ مطلق اور فطری ہوتا ہے نہ کہ مافوق الفطری۔ چنانچہ جب ہم آغاز مطلق تک رسائی چاہتے ہیں تو ہماری فکر کو ناممکنات کے ہر پہلو کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ (اصول اولیہ حصہ اول) آفرینش عالم کی تین ممکن صورتیں ہیں، اپنے وجود کے لئے دوسرے کا محتاج نہ ہونا۔ اپنے وجود کی خود تخلیق کرنا کسی خارجی علت کا معلول ہونا۔ ان میں سے کوئی صورت، آفرینش عالم پر منطبق نہیں کر سکتے۔ یہ بات ہمارے قیاس میں نہیں آتی کہ کوئی شے خود بہ خود بغیر کسی خارجی سبب کے معرض وجود میں آگئی ہو کسی شے کا خود بہ خود خلق ہو جانا ہماری سمجھ میں نہیں آتا، کیونکہ اس کا مطلب تو یہ ہوا کہ وہ شے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی لیکن کسی خارجی خالق کی جانب کسی مخلوق کو منسوب کر دینا، سوال کے التواء سے زیادہ نہیں کیونکہ یہ سوال باقی رہتا ہے کہ اس خالق کا خالق کون ہے اور یہ سوال جیسا کہ کائنات نے کہا ہے "مفل انسان کی تحت النثری ہے"

الحاصل جب وجود خدا فرض کرنے سے ابتداء آفرینش کا مقدمہ حل نہیں ہوتا تو کوئی باقی دلیل بیکار رہے۔



اب رہی غایتی دلیل جس کو قدرت کے نظام و ترتیب میں کسی کریمانہ غایت کا جلوہ نظر آتا ہے تو وہ نشاۃ جدیدہ کے آغاز سے بہیم حلوں کا فکار ہو چکی ہے۔ لارڈ ہیکن نے حادثات اور نظام مطرت کو کسی علت غائی کی جانب منسوب کرنے یا کسی غرض و غایت کو فرض کرنے کی پروردہ درمی کی۔ اگر اس سال کی اچھی فصل، فضل الہی کا کرشمہ ہے تو دو کسے سال کی بری فصل کی توجہ کیا ہوگی؟ نظریہ غایت پیشین گوئی میں کارآمد ثابت نہیں ہوتا، اور اس بنا پر یہ دلیل بہ قول ہیکن "خدا کو بھینٹ چڑھائی ہوئی کنواری کی طرح بانجھ ہے یا جیسا اسپنوزائے کہا ہے جہالت کی جاہ پناہ ہے جو ہر اس بات کو جسے ہم سمجھنا نہ سکیں خدا کی جانب منسوب کر دینے کی عادی ہے، ملا وہ اس کے وہ تمام اغراض و مصالح جو اس سلسلہ میں خدا کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں نہایت بلوغ اور لچر ہیں۔ نہ تو کمرہ ارض کل کائنات کا مرکز ہے اور نہ انسان کل اقدار کا مرکز ہے اور نہ یہ سمجھ ہے کہ قدرت کا تناسب و نظام جہاں تک کہ وہ انسان کے لئے کارآمد ہے کسی ایسی ربانی مشیت کو ظاہر کرتا ہے کہ یہ سب کچھ حضرت انسان ہی کے خاطر کیا گیا ہے، پھر اس کے ساتھ ہیں دنیا کی ناسازگار چیزوں کو بھی فراموش نہ کرنا چاہئے، اس کی ناموزونیت، بدنائیاں، فضول خرچیاں آئے دن کے مشاہدات ہیں، اگر ہم دنیا کے ان روزانہ مشاہدات سے کسی رجم مطلق مناع کے وجود پر استدلال کر سکتے ہیں تو ہم اپنے ذرائع معلومات سے باہر جا رہے ہیں، ہم جیسا کانٹ نے کہا ہے اپنے من گھڑت خدا کے تصور کو وجود کا جامہ پہنا رہے ہیں یعنی وجود باقی دلیل سے کام لے رہے ہیں۔

عالم حیوانات میں نظام قدرت کے مناظر، آنکھ اور دیگر حواس خمسہ کے اعضاء کی حیرت انگیز قدرتی حفاظت اور تعجب خیز جلیئیں (مثال کے لئے ملاحظہ ہر فیصلوں کی کتاب وجود باری، ڈارون کے دلائل کہ دنیا کے مطابق نہیں کی بھلیکٹ حیوان پر عائد ہوتی ہے نہ کہ دنیا پر حیوان کے مطابق نہیں کی اور یہ کہ موزونیت کائنات قانون

علت و معلول سے سمجھائی جاسکتی ہے۔ یہ سب باتیں کانٹ کی تنقید سے زیادہ مذکورہ بالا دلائل کا پل کھول کر رکھ دیتی ہیں۔

بہر حال غایتی دلیل کوئی معقول دلیل نہیں ہے، کیونکہ وہ کوئی مستقل نظریہ پیش نہیں کرتی اور اس سے یہ لازم آتا ہے کہ گویا ہم پہلے سے خدا کا نقشہ تخلیق دیکھے ہوئے ہیں جس کے مطابق دنیا وجود میں آئی ہے۔ یہاں آفرینش عالم کی کوئی غایتی دلیل کی دشواریاں بھی رونما ہوتی ہیں اور فہم انسانی کے محدود ہونے کا ہمیں احساس ہوتا ہے۔ ۲۵۔ اگر ان تنقیدات میں کہیں نقص نہیں تو ہم کو دہریت کے ہم زبان ہو کر کہہ دینا چاہئے کہ وجود باری کے متعلق یہ تمام دلائل با وزن نہیں ہیں۔ جو سکتا ہے کہ کچھ اور دلائل ہوں یا ایسے وجود ہوں جن کو ہم پر ہائی شکل میں پیش نہیں کر سکتے اور مافوق الفطرت کے بھی کچھ امور ایسے ہوں جو وجود باری پر مبنی نہ ہوں مثلاً ارادہ کی آزادی، روح کی بقا، جو ممکن ہے کہ وجود خدا کے محتاج نہ ہوں۔ یہ سوالات غور طلب ہیں اور ماہرین دہریت نے ان تمام مسائل پر تفصیل بحث کی ہے لیکن چونکہ وجود خدا کا عقیدہ نظریہ مافوق الفطرت کا سفر ہے اس لئے اس موضوع پر جو یہاں تک بحث ہوئی اسے منطق دہریت کا حاصل سمجھنا چاہئے۔



## باب

### دہری اخلاقیات

اگر ہم خدا کے اعتقاد کو اور ایک ایسی قاعدہ مطلق ہستی کے اعتقاد کو جس سے نیکی قائم ہے، قلم زد کر دیں تو بتائیے کہ اخلاق انسانی کے معیار کا کیا مشر ہو گا؟

دہری کے خیال میں حیات کے افس کا آخری خط خواہ وہ حیات افراد ہو یا حیات نس، موت ہے لیکن موت کے سوال کی اہمیت دہری کے نزدیک دوسروں سے زیادہ نہیں ہے۔ دہریت کے مطابق دانشمندانہ عمل وہ ہے جو عقل کے بتائے ہوئے اسباب و نتائج پر مبنی ہو یعنی جو لذت و الم کے باعث ہوں۔ دہریت غضب الہی سے خائف نہیں لیکن اس کو سماج اور فطرت انسانی کے غصہ کا لحاظ کرنا پڑتا ہے۔

چنانچہ دہری کے محرکات بالکل صاف اور سادہ ہوتے ہیں۔ اس کے عمل میں کوئی بنیادی تخیل نہیں ہوتا۔ وہ کسی کام کو شان کبریائی یا عشق الہی کے خیال سے کرنے پر آمادہ نہیں ہوتا۔ اور نہ وہ کائنات مادی کو جس نے اسے پیدا کیا اور جو اسے ایک دن مٹا دے گی، بہ نظر استعسان و وفا شعار سی دیکھتا ہے۔ وہ اپنی فطری خواہشات کو قنا نہیں کرتا جو وراثتاً اسے ملی ہیں، اگر اسے سانس کی اسداری ہے تو اپنی فطری خصوصیات کو بھی فراموش نہیں کر سکتا، اگر اس کی فطرت میں ملنساری و ولایت ہے تو اپنے ہم جنسوں کے خوش رکھنے کا بھی خیال ضرور رکھتا ہے۔ اگر وہ حسن و لطافت سے متاثر ہونے کی

صلاحیت رکھتا ہے تو وہ اپنے اعمال میں ہم آہنگی اور شائستگی پیدا کرتا ہے  
افلاطون کا قول ہے کہ تہذیب اخلاق (باعدل) صحت نفس کا دوسرا نام ہے یعنی وہ ایک ایسا مادی اعتدال ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر شخص کو اس کا حق واجب اور نفس کے ہر عمل کو، اعلیٰ کردار میں اس کا واجب حصہ مل جائے اس نظریہ کے مطابق ہر عادل انسان مسرت سے شاد کام، اور ہر ظالم ایک بیمار کی طرح حیات کی معمولی آسائشوں سے محروم ہے اجمہوریت و فقر چہارم، یہ ملحوظ ہے افلاطون دہریہ نہیں ہے انکی آپ اپنی سنارش ہو دیوتاؤں اور انسانوں کے انعام و اکرام الگ رہے۔

۳۷۔ یہ ماننا پڑے گا کہ خدا اور حیات بعد موت سے بدعقیدہ ہونے کا سب سے پہلا اثر یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنے نہیں نہایت آزاد محسوس کرتا ہے بیٹھے یہ بانگ دہل کہتا ہے "خدا مر چکا، اب ہر کام کے لئے صلائے عام ہے۔ فطرت پرستی یا فطری رجحانات میں فی نفسہ کوئی بُرائی نہیں، شرم و لحاظ کو بالائے طاق رکھ دیجئے۔ قواعد و ضوابط کی ساری بندشیں دھیلی کر دیجئے۔ ایک آزاد انسان کے اخلاقیات اظہار باطن کے اخلاقیات کا ایک مظاہرہ ہے۔

جو شخص یہ رنگ اختیار کرتا ہے وہ عمر خیام کے جادہ خوش باشی و خود فراموشی پر چلنا چاہتا ہے اور اسے لازماً دہریوں کی ملامت کا نشانہ بننا پڑے گا۔ وہ قریب قریب افلاطون کے نقطوں میں اسے متنبہ کریں گے کہ ضبط ایک ایسی صفت ہے جو خود فطرت کا خاصہ ہے چنانچہ یہ نہیں ہو سکتا کہ کوئی دوسروں کی حاجتوں سے بیٹھ بڑھ کر اپنی تنہا پروری میں بہوت ہو جائے۔ ایک پورس اور کوشش بھی جن کا سطح نظر حیات کی فطری تسلی کے اور ا کچھ اور نہ تھا، دیوتاؤں کو صرف اپنے فاصلہ پر پہا کر کے کہ ان سے کوئی گزند نہ پہونچے (وہ برائے نام دیوتاؤں کے قائل تھے) ان کی معلمت اس کے علاوہ کوئی اور نہ تھی



کہ وہ دیوتاؤں کی منزل اور موت کے خوف کو انسان کے دل سے محال دیں۔ اگر غور سے دیکھتے تو ان کا نظام اخلاق خاصہ سخت ہے اگرچہ اپیکوری کے لفظانے زبان میں کچھ اور ہی یعنی عیش پرستی کے معنی اختیار کر لئے ہیں۔ ان کا اعتقاد تھا کہ زندگی کی ہمارا لذتیں زیادہ تسلی بخش ہیں اور مزہ دہندہ نگامی لذتیں، پُر فریب، عارضی اور رنج و نفرت کا پیش خیمہ ہیں ایسی زندگی جو فرصت، دوستی اور فلسفہ کی طلب میں صرف ہو نہایت دانشمندانہ زندگی ہے۔ (لاحظہ ہو ہلیک ریل کی سوریس ہک (کتاب اخلاقیہ ص ۲۹۷-۳۰۶))

زمانہ حال کے دہریوں نے اپنا نظریہ کائنات کو دار کو عقل کے مطابق بنانے میں صرف کیا ہے۔ چنانچہ ہر برٹ اسپنسر کا مبادی اخلاقی ایک حرکت آلا مقالہ ہے۔ اسپنسر کا کہنا ہے کہ انسان کو صرف اس حالت میں مسرت حاصل ہو سکتی ہے جب وہ فطرت کے ارتقائی رجحان (ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ فطرت کے منشا کے ہم آہنگ ہو، اور فطرت کے دوش بردوش قیام و ترقی حیات میں تعاون کرے۔ اس کے معنی ہیں حفظانِ صحت اور قوائے نفسیہ کی مقدار پر ترقی، اس کے معنی ہیں جنگ و جدل اور نام کنش حیات کا ازالہ جن سے دونوں حریفوں کی زندگی کم اور قوت ضائع ہوتی ہے۔ اس کے معنی فوجی سماج کے بجائے تجارتی سماج کا قیام، اس کے معنی ہیں سماج میں آزاد مسا بقیت کا رواج تاکہ بہتر سے بہتر آدمی سماج کی جوتی پر پہنچ سکے، اس کے معنی ہیں ہمدردی کے حد و دہیں توسیع تاکہ ہم دوسروں کی خوشی سے خوش ہو سکیں اور خود غرضی اور ایثار کے ڈانڈے مل جائیں۔

۳۹۔ فیثیٹے ان ہی مقدمات سے دوسرا نتیجہ نکالتا ہے اس کے خیال میں اسپنسر کا سطح نظر نہایت پست و حقیر ہے۔ فطرت کی ارتقا پسندی مسلم، لیکن اس کا طریق کار غیر موزوں بہتوں کو شاد دینا ہونا چاہیے سمجھتے ہیں کہ انسان کو رحم و کرم کی تعلیم دے کر برادر کر دیا بیٹھے کہتا ہے کہ بھائے اس اصول کے کہ ہم دوسروں کو بھی اپنی

طرح پیار کریں، ہم کو اپنے ساتھ بھی اسی طرح سخت گیری سے کام لینا چاہیے جیسے دوسروں کے ساتھ۔ فوق البشر کا ظہور نا اہلوں کے نیست و نابود ہونے کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔ اہل کی عین نیکی اس میں ہے کہ وہ اپنے سے بہتر کے سامنے جھک جائے۔ ہر جانہ خود اختیار ہی مسرت کی راہ مستقیم ہے ہمت ہی حیات ہے جو حیات کے قطع و برید کی پروا نہیں کرتی۔ ہم کہتے ہیں ارتقاء اور اخلاقیات میں فطرت بشری کے نیچے طبقوں میں اخلاق کی تلاش کو فعل جہت قرار دے کر، نظر انداز کر دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ تمدن کا کام مالی کی طرح چین کو خش و خاشاک سے پاک کرنا ہے۔ سماجی عمل، انتخاب طبعی کے آگے بڑھ جاتا ہے اور فطرت انسانی کے معاشرتی پودے متنوع بقا کے اصول کے علی الرغم پھولتے پھلتے رہتے ہیں بیٹھے کی ڈارو یا نہ اخلاقی اصول کے مقابلہ میں کہلے کا مقالہ خاص طور پر قابل لحاظ ہے۔

۴۰۔ الحاصل اگرچہ دہریوں کے ضابطہ اخلاق بدلتے رہتے ہیں۔ دہریت اخلاق کو بے بار و مددگار نہیں چھوڑ دیتی ہے (ہم اس موضوع پر باب میں بحث کریں گے) دہریت انسان کو سورخانہ کی جانب نہیں لے جاتی اور نہ سماجی ترقی کی سولی کو الٹا گھماتی ہے اگر اس میں کچھ کمی ہے تو دوام و پستی کے دلفریب منظر اور اعاق قلب میں یا خدا کی دھمکی کی۔ دہریت کائنات کی سولی پر انسان کا شجاعانہ اشارہ ہے جو اس کے سارے اعمال کی میزان کی جگہ صفر لگا دیتا ہے۔



## باب

### تنقید دہریت

۳۲۔ اب ہم دہریت ہر ایک فلسفیانہ نظر ڈالنا چاہتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہر ذاتی حیثیت سے دہریت کا پلہ بہت بھاری ہے۔ اس کا سب سے مضبوط پہلو کیا ہے؟ میرے خیال میں وہ اس کی توجہ کے پر و گرام کا نکل ہونا ہے۔

۳۳۔ انیسویں صدی میں دہریت اپنی صفائی خیال، قرین قیاس، با اصولی اور بہرہ و وجہ اپنی سائنسی ساخت کی تکمیل کے لحاظ سے امتیاز رکھتی تھی لیکن اب یہ امتیاز مٹ چکا ہے۔ طبیعیات کے جدید نظریوں نے ایک نئے دور کا آغاز کر دیا ہے جس میں "مجموعی دور" لفظ بہت کمزور ہے۔ ان کی ابتدا ۱۸۹۵ء میں ROENTGEN (روینٹجن) کے لاشعاعی انکشاف (X-RAY) سے ہوتی ہے جو ہمارے ہاتھ میں ایک ایسا آلہ دیدیتی ہے جس کے ذریعہ سے کائنات کے تحت ذری طوں کے پردے ہمارے سامنے سے اٹھنا شروع ہو جاتے ہیں۔ یہ تمام انکشافات جہاں تک وہ ہمارے نظریہ کائنات پر اثر انداز ہوتے ہیں مجملہ ذیل میں بیان کئے جاتے ہیں۔

(۲) سادہ اور ناقابل تغیر ذرہ اب ایک چھوٹی سی دنیا ثابت ہو گیا ہے جو اپنی پیچیدگیوں کی وجہ سے طرح طرح کی ترکیب و تحلیل کا حامل ہو سکتا ہے اور کبھی کبھی دوسری نوعیت کے ذروں میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ برقیہ اور تابکاری کے انکشاف

لے ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔

نے اس شے کے اندر جو پہلے دائمی طور پر ساکن سمجھی جاتی تھی، حرکت اور تغیر کا تماشا گاہ قائم کر دیا ہے۔

(ب) مادہ اور توانائی کا امتیاز بھی معرض شک میں آ گیا ہے۔ انیسویں صدی کے ماہرین طبیعیات کے نزدیک اس سے زیادہ بدیہی اور عام فہم کوئی دوسری بات نہیں ہو سکتی کہ ہر جسم کے اندر حرکت ہر رفتار سے، بغیر اس کی کیت میں کسی قسم کا تغیر ہوئے پیدا ہو سکتی ہے کائنات عالم کی ساری کائنات و مقداروں کے اندر منحصر تھی یعنی مادہ اور توانائی یعنی مقدار مادہ اور مقدار توانائی کائنات کی دو اصل حقیقتیں تھیں۔ مادہ خلق و فنا نہیں ہو سکتا تھا۔ اور یہی حال توانائی فعل کیت، حرکت اور مکان پر صادق آتا تھا۔ ایک طرف دوام مادہ تھا اور دوسری طرف دوام توانائی لیکن اب ثابت ہو گیا ہے کہ مادہ اور شعاعی توانائی ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے ہیں اور یہ بالکل ثابت اور طبعاً ممکن ہے خواہ ہمارے قیاس میں آئے یا نہ آئے کہ طبعی جوہر شعاعوں کے پردوں پر آؤ کر ایک مقام سے دوسرے مقام تک منتقل ہو رہا ہے اور دور دراز خطوں میں نو ذائیدہ ذروں کی شکل میں برس رہا ہے۔ ایک ہمہ گیر عملی رد کے ذریعہ ملکی نظام اپنی شعاعوں کی رفتار میں وڈو بدل پیدا کر رہے ہیں۔ اگر تو دائم کا وجود ہے تو شاید وہ مادہ اور توانائی کے اتحاد میں ہر جگہ لگا نہ تو مادہ اور توانائی دونوں میں سے کوئی دائم معلوم نہیں ہوتا۔

(ج) قانون تسلسل بھی مصیبت میں گرفتار ہے۔ سائنس کا کوئی شاید اس قدر باوقار نہیں تھا جیسا کہ یہ قانون کہ فطرت تسلسل پسند ہے۔ اگر ایک جسم کو ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا ہے تو وہ درمیانی مقامات کو سلسلہ پلسلہ طے کرتا ہوا جاسکتا ہے، عالم خواب

اور پردوں کے رخسانہ کی دوسری بات ہے۔ اگر مشین چلانے والے آڑ پچھے FLY-WHEEL کی رفتار زیادہ یا کم ہوتی ہے تو اس کو درمیانی رفتاروں سے گزرنا ہوتا ہے لیکن ان

لے ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔



نظریوں کے مقابلہ میں پلانک (PLANCK) کا نظریہ مقادیر برقیات (COMPTON) کے انتشارات ظاہر کرتے ہیں کہ دورانی حرکتیں (GRANULAR) یعنی صحیح اعداد کی طرح غیر مسلسل بھی ہو سکتی ہیں۔ برقیے ایک مدار سے ایک تخت جست کر کے دوسرے مدار میں جا سکتے ہیں اور یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ کسی درمیانی مقام پر قرار پاتے ہوئے جائیں۔ شعاعی توانائی فضا میں تیروں کی بوجھار کی طرح یا موج دریا کی طرح یا کنکروں کی طرح منتشر ہو سکتی ہے۔ سائنس کا ہم سے یہ مطالبہ نہیں ہے کہ ہم اس کا خیال کریں بلکہ یہ تنبیہ ہے کہ ہم کو یہ سب تسلیم کرنا ہے کہ مسلسل حدوث کے متعلق جو قیاسی تعصبات ہمارے ذہن میں ہوں ان کو توجہ کل کے زمانہ میں خوش اسلوبی کے ساتھ بحال دینا چاہیے۔

(د) زمان و مکان کا استقلال بھی مسئلہ اے سے مین کاؤسکی (MINKOWSKI) کی یادداشت شائع ہونے کے بعد معرض شک میں آگیا ہے۔ یہ نہیں کہ زمان کو مکان میں اور مکان کو زمان میں مخلول کیا جاسکتا ہے بلکہ یہ کہ پیمائشی اغراض کے لئے زمان و مکان دونوں کو ساتھ ساتھ ملحوظ رکھنا پڑتا ہے اور ایسے سوالات کا جواب ہم علیحدہ علیحدہ نہیں دے سکتے کسی شے کو واقع ہوتے میں کتنا وقت اور کتنی جگہ درکار ہوگی نظریات زمان حال کی ایک بنیادی تحقیق ہے جس کا تعلق ماہیت زمان و مکان سے زیادہ طبیعی پیمائش کے اصولوں سے ہے۔ اس نظریہ سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ زمان اور مکان کے متعلق ہمارے تصورات چاہے جس قدر مستقل اور یقین ہوں (اگرچہ وقت کا تصور جگہ کے بغیر کرنے سے ہم ناصرف نہیں) سائنسی اغراض کے لئے ان کا استعمال مجموعی طور پر ہونا چاہیے بلکہ اس کے ساتھ ہمیں اس واقعہ کو بھی شامل کر لینا چاہیے جو کسی زمان یا مکان کے اندر واقع ہوتا ہے کیونکہ واقعہ کے بغیر مکان اور زمان کا وجود ایک خالی ظرف کی حیثیت سے مشتبہ معلوم ہوتا ہے۔

جب ہر برٹ اسپنسر نے اپنے ”بنیادی سائنسی تصورات کی فہرست ترتیب دی تو وہ پانچ تصورات سے آگے نہ بڑھ سکا یعنی مکان، زمان، مادہ، حرکت، توانائی (جس میں شعور کو بھی ایک نئی چیز کی حیثیت سے اضافہ کیا) یہ پانچوں اس کی دانست میں اپنی ماہیت کے اعتبار سے ناقابل تصور ہیں۔ اس کے ساتھ یہ امر بھی ناقابل یقین نہ ہو کہ یہ سب ایک دوسرے سے الگ اور مستقل ہستیاں ہیں اور اس لئے اسپنسر نے یہ تجویز کیا کہ سب توانائی کے مظاہر ہیں۔ اگرچہ یہ نہیں بتایا جاسکتا کہ ایسا کس بنا پر خیال کیا جاسکتا ہے طبعی سائنس اگر ان اسی تصورات کے ناقابل حل علاقے کے میدان میں داخل ہونے پر مجبور ہو رہی ہے اور اس دوران میں کم از کم یہ ثوابت ہو چکا ہے کہ مادیت کی پداہت ناشی تھی۔ اگر ہم دنیا کی توجہ طبعی عناصر کی زبان میں کرتے ہیں تو ہم ایک غیر معلوم شے کی تشریح ایک معلوم شے کے ذریعہ سے نہیں کر سکتے ہیں بلکہ ایک معلوم شے کی توضیح اجنبی اور دہم دگمان سے باہر مشیا کی مدد سے کر سکتے ہیں جن کو ہم اپنے ذہن میں لانے پر کسی حال قادر نہیں ہو سکتے۔ چنانچہ دہریت انسانی جبلت سے مدد لے کر یہ دعویٰ نہیں کر سکتی کہ ہر شے جس چیز حقیقی ہے۔

۴۴۔ چنانچہ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ زمانہ حال کی طبیعیات کے یہ تمام معے کیا مابعد الطبیعیات کے نظام میں بھی کچھ تبدیلی چاہتے ہیں۔

جب تک ان کا درجہ طبیعیات کی پیمائشوں کا ہرگز کہ مستقل نتائج فکر کا مابعد الطبیعیات کے مسلمات کا جائزہ لینا قبل از وقت ہوگا۔ جیسا کہ بعض نے اپنی جلد بازی میں کیا اور سمجھنے لگے ہیں کہ دہریت کی بنیادیں کمزور ہو گئیں ہم کو ہمیشہ یاد رکھنا چاہئے کہ نفس سائنس سے فلسفہ کی ترکیب نہیں ہوتی۔ مادی دنیا کو سمجھنا چاہیے جس قدر دشوار ہو اور ہمارے مرد و بر طین قبیر سے چاہے جس قدر مختلف ہیں اس دشواری کا مادی دنیا کی حقیقت سے کوئی سروکار نہیں اور نہ دہریت کا اس آخری سوال سے کوئی علاقہ ہے



کہ آیا مادی فطرت ہی سب کچھ ہے؟

اس تنبیہ کے بعد ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان محمولوں نے اس سوال کو بڑے ضرور بدل دیا ہے جو ابعد الطبیعیات کا اولیٰ اہول نفس انسانی کے سامنے پیش کرتا رہا ہے۔ مادی اشیا کی اس صاف ستھری ترشی ہوئی قطعیت میں جس کی دہریت طالب ہے ضرور تزلزل واقع ہو گیا ہے۔ طبیعیات کی ترقی نے دہریت کی مادی نگل کو ضرور خارج از بحث کر دیا ہے۔

معروضیت بھی خارج از بحث ہے۔ اب طبیعیات اب نہیں کہہ سکتا کہ ہم کو زمان مکان اور توانائی سے کچھ بحث نہیں، ہمیں تو محض مظاہر کے نظم و علائق سے سروکار ہے۔ اس لئے کہ مظاہر کا نظم و زمان کے علائق بہت بڑی حد تک مکان و زمان و توانائی پر مبنی ہیں۔ غرض کہ طبیعیات نے آج پھر ایک بار اپنی محفل میں مابعد الطبیعیات کو جگہ دی ہو۔ مکان و زمان کی مابعدیت کے متعلق مابعد طبیعیات آج یہ دعویٰ نہیں کر سکتا کہ ہم طبیعیاتی مسائل نفس کو رجوع کئے بغیر حل کر سکتے ہیں یا کہ مادی دنیا اپنا منتقل وجود رکھتی ہے خواہ اس کے مشاہدہ کے لئے نفوس ہوں یا نہ ہوں کیونکہ نظریہ اضافیت کا تقاضا ہے کہ مشاہدہ کو مکان و زمان اور حرکت کے تنجیمہ میں نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ مشاہدہ کرنے والا ایک آلہ پیمائش ہے جس طرح کلاک یا گز۔ اگر واقعات کا دائرہ و مدار اس پر ہے تو کیا آفات پیمائش منتخب کئے جاتے ہیں اور جو وہ ظاہر کرتے ہیں وہ کیا ہے تو مشاہدہ کرنے والا نفس بھی شمار میں آگیا۔ چنانچہ اگر یہ صحیح ہے جیسا کہ پروفیسر بریجمن (BRIDGMAN) کا کہنا ہے مکان محض کسی علم ہندسہ کا موضوع بحث نہیں ہو سکتا وہ یا تو گزروں کا علم ہندسہ ہو سکتا ہے جو کسی محسوس مکان کی پیمائش میں استعمال ہو سکتا ہے اور یا ان شعاعوں کی لہروں کا علم ہندسہ ہو سکتا ہے جو ہیئت یا مکان بصری کی پیمائش استعمال کئے جاتے ہیں۔ اس لحاظ سے مکان اپنے وجود مطلق کو خیر یاد کہہ دیتا ہے۔ اگر ہم روشنی کی شعاع کی

عمر کے متعلق گفتگو نہیں کر سکتے۔ اور نہ "ساک راج" میں جو واقعات اس وقت پیش آرہے ہیں ان کو اس وقت یہاں پیش آنے والے واقعات پر قیاس نہیں کر سکتے۔ تو وقت کی بھی وہ خارجی حقیقت باقی نہیں رہتی جو دہریت کے سلمات میں داخل ہے۔ اگر کائنات طبعی کی کیفیت و کیفیت کا تعین کسی بیدار اور جیتے جاگتے نفس کے فیصلہ کے بغیر ممکن نہیں تو دنیا کے ایجنٹ پر مشاہدہ کرنے والے نفس کے آنے سے پہلے، وجود عالم بھی ایک مبہم ناقابل بیان اور قبل ولادت جنین کی طرح ہو جاتا ہے۔

چنانچہ یہ کہنا ہے جائز ہوگا، طبیعیات نے دہریت پر اعتماد اور وثوق کو کمزور کر دیا ہو خوش قسمتی سے مابعد الطبیعیات کے نہات مسائل اس قبیل کی اصطلاحی پیچیدگیوں پر مبنی نہیں، حیات انسانی کے بڑے بڑے معاملات کے فیصلہ کے لئے ریاضیاتی طبیعیات کا ماہر ہونے کی ضرورت نہیں ہے، چنانچہ دہریت کے مسبب دہم کو پرکھنے کے اور ذرائع بھی ہیں جو ہماری دسترس میں ہیں۔

اگر یہ صحیح ہے کہ دہریت کا سب سے مضبوط پہلو اس کی تشریح کی ہمہ گیری ہے اور اگر ہم بتا سکیں کہ فلاں فلاں امور تشنہ تشریح رہ جاتے ہیں، تو براہرہ ہمہ گیری کا دعویٰ غلط ہو جائے گا، کیا کوئی امر ایسا ہے؟

۳۵۔ دہریت سے کیفیات کی تشریح ہو جاتی ہے؟

عالم محسوسات، رنگ و بو، ذائقہ اور لمس وغیرہ کی کیفیات سے بھرا ہوا ہے۔ جہاں تک آنکھ سے دیکھنے کا تعلق ہے ہمیں قانون تعلیل ان واقعات میں عامل نظر آتا ہے جو کیفیات سے جڑے ہیں، ہمیں رنگین لہریں رنگین چٹانوں سے ٹکراتی معلوم ہوتی ہیں لیکن جب سائنسی نظریہ ہمارے معمولی مشاہدہ کی جگہ لے لیتا ہے تو ہماری فہم کی طرز بالکل بدل جاتی ہے، سائنس کے نقطہ نظر سے رنگ کیا ہے؟ کسی خاص رفتار کے ساتھ



کسی ارتعاش کا احساس جو ہمیں ذاتی طور پر ہوتا ہے۔ ایسی حال آوازوں اور دوسری کیفیات کا ہے جن کا تعلق ہمارے حواس سے ہے حقیقت فطرت کا فی نفسہ کوئی رنگ نہیں کیونکہ وہ تو رنگ کی بنیاد ہے، شاید وہ ناقابل احساس و ناقابل تکمیل ہے۔ ہر دونوں برق غبت کی اکائی کے دیکھنے اور چھونے سے کیا احساس ہوتا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کا کچھ جواب نہیں دیا جاسکتا۔ ذروں کی خشکیں ہر کافی علاقہ کی مفروضہ ملائیں ہیں فطرت کا تصور تکمیل سے گزر کر اعداد و شمار پر ختم ہوتا ہے۔ تفریقی مساوات، کیفیات کو مدن کر کے، حد و حد کو عدد و میزبان کی شکل میں ظاہر کرتی ہے۔ اور اس لحاظ سے وہ کیفیت کے مقابلہ میں کمیت سے قریب تر ہے۔

لیکن کیفیات بھی اپنی جگہ پر ہیں۔ اگر ان کو تصور فطرت سے نکال دیا جائے تو کیا ان کی تشریح و توضیح کسی دوسرے طور پر ہو سکتی ہے؟

دہریت کا جواب یہ ہے کہ کیفیت نامیہ کے اعصاب اور دماغ کے ارتعاشی ہوجان کا نتیجہ ہے لیکن اعصاب و دماغ بجائے خواہی ہیں اور اس لئے ان کے اجزائے ترکیبی وہی ہیں جو دیگر ادوی اجسام کے۔ اگر وہ قول دہریت کسی لہر میں کوئی رنگ نہیں ہو سکتا تو آنکھ یا دماغ میں کیسے رنگ پیدا ہو سکتا ہے؟

کیفیت کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا، تاہم عجیب بات ہے کہ دہریت نے جو فطرت کی تصویر کھینچی ہے اس میں سے رنگ کو ایک ذہنی اور فضول شے سمجھ کر جس کے بغیر فطرت کا کام چل سکتا ہے، خارج کر دیا ہے۔

۳۶۔ کیا دہریت نفس کی تشریح کر سکتی ہے؟

اگر دماغ کیفیت سے خالی ہے تو ظاہر ہے کہ دماغ نفس نہیں ہو سکتا۔ دماغی ہوجان کسی تصور کے ساتھ ساتھ واقع ہو سکتا ہے لیکن اگر غور کیجئے تو ہوجان اور ہے اور تصور اور۔

لاحظہ فرمائیں اصطلاحات

نفس و دماغ کے مفہوم کا یہاں تعین کر دینا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے عام بول چال میں دماغ کی جگہ نفس اور نفس کی جگہ دماغ کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے

مادیت کا یہ کہنا (جیسا اب اس کا خیال تھا) کہ احساس ہوجان ہی کا دوسرا نام ہے اور تصورات وہ احساسات ہیں جو مدغم ہونے میں ایک ہی نفسیہ ہے۔ اگر یہ دونوں ایک ہی ہیں تو ایک کے بجائے دوسرے کو استعمال کر سکتے ہیں لیکن ذرا اس ذہنی قضیہ کے بجائے کہ مجھے تم سے نفرت ہے۔ یہ ادوی قضیہ تو استعمال کیجئے کہ میرے نظام میں وادی میں ایک خاص طرح کا طبعی و کیمیائی ہوجان ہے۔ اگر دماغی عمل کا خوردبینی معائنہ کیا جائے تو کہیں تصورات و جذبات کی جھلک نظر نہ آئے گی۔ اس نکتہ پر ہم کو ڈیکارٹ کی باریک بینی کی تقلید کرنا چاہئے کہ نفس کی خصوصیت، خیال ہوا و خیال کوئی واقعہ مکانی نہیں ہو سکتا۔

دہریت کی حمایت میں صرف یہ خیال قابل لحاظ ہے کہ نفس اگر جسم سے مختلف شے ہے لیکن وہ جسم کی پیداوار ہے اور جسم کا جز و لاینفک ہے۔ اگرچہ فرائسی طبیب (۱۷۰۱ء) نے کہا کہ (CABANIS) کے ہم زبان ہو کر یہ کہنے لگیں کہ خیال دماغ کی رطوبت ہے جس طرح صفرا جگر کی رطوبت توہم رطوبت یا افزائے لفظ کو نہایت مضحک طور پر شاعرانہ پیرایہ میں استعمال کریں گے۔ خیال ایک ایسی رطوبت یا افزائے جس کی کوئی کیمیائی تحلیل نہیں کی جاسکتی۔ یہ ہو سکتا ہے کہ جب دماغ ایک خاص عمل کرتا ہے تو نتیجہ کے طور پر خیال وقوع پذیر ہو جاتا ہو۔

بوشنر کا دعویٰ یہی ہے یعنی یہ نہیں کہ دماغ اور اس کے اعمال نفس ہیں، بلکہ یہ کہ وہ نفس کے پیدا کرنے والے ہیں دماغ خیال کا عضو ہے اور ان دونوں یعنی دماغ اور خیال کا کچھ اس طرح چولی اور دامن کا ساتھ ہے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے۔ (اباب دماغ اور روح)

لیکن اس نقطہ نظر سے بڑا ہتھ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ



دنیا میں ہر جگہ حرکت سے حرکت پیدا ہوتی ہے لیکن یہاں حرکت سے احساس اور خیال پیدا ہوتا ہے؟

کیا دہریت سے نفس کی تشریح ہو جاتی ہے یا یہ تشریح نفس کو بھی نفس کے ادراک کے ہوئے کیفیات کی طرح خارج از بحث سمجھ کر ایک ہی دائرہ میں (یہ کار آسا) گھوم گھام کر اپنا دور ختم کر دیتی ہے۔

۴۔ نفس اور دماغ (یا اس طرح کی دوسری مادی شے) کے تضاد کی توضیح، ان کے بالابالامیاء (خصوصیات پر غور کرنے سے ہو جاتی ہے۔

۵۔ ان نفس اپنا احساس آپ کر سکتا ہے۔ دماغ ایسا نہیں کر سکتا۔ انسان کی برتری اور کمتری کے متعلق پیکل (PASCAL) کے نظریہ میں یہی نکتہ مضمر ہے۔ پہاڑ کے مقابلہ میں انسان ایک دانی کا دانہ ہے۔ پہاڑ کی ایک چٹان اس کو کچل سکتی ہے لیکن انسان (ایک نفس جوئے کی حیثیت سے) پہاڑ سے برتر و افضل ہے اس لحاظ سے کہ اس کو کچل جانے کا احساس ہوتا ہے جبکہ پہاڑ کو اپنی بڑائی کا کوئی علم نہیں پس لامتناہی کائنات عالم کا جاننے والا، انسان ہے، سہی اعظم ہے۔

(ب) دماغ مکان میں واقع ہے نفس لامکان ہے۔ اگر یہ بات آپ کی سمجھ میں نہیں آتی تو نفس کو مکان میں فرض کر کے چند سوالات کیجئے، مثلاً

وہ کہاں ہے؟ کہا وہ سر میں ہے؟ یا وہ کہیں سلسلے ابہر کی طرف ہے؟ اس کی جسامت اور شکل کیسی ہے؟ کیا طویل فاصلہ کا تصور، مختصر فاصلہ کے تصور سے دشوار تر ہے؟ کیا طویل شے کا تصور بھی طویل ہوتا ہے؟ کیا کعب کا تصور کعب ہوتا ہے؟ کیا کسی نفس میں متعدد خیالات ایک دوسرے کے تلے اوپر ہوتے ہیں؟ کیا کبھی خیالات کی کثرت سے نفس میں تنگی محسوس ہوتی ہے؟ کیا کبھی نفس کا فزون اس قدر بھر جاتا ہے کہ اس میں مزید خیال کے داخل ہونے کی گنجائش نہ رہے؟ کیا کسی چھوٹے خیال کے مقابلہ میں



دنیا میں ہر جگہ حرکت سے حرکت پیدا ہوتی ہے لیکن یہاں حرکت سے احساس اور خیال پیدا ہوتا ہے؟

کیا دہریت سے نفس کی تشریح ہو جاتی ہے یا یہ تشریح نفس کو بھی نفس کے ادراک کے ہوئے کیفیات کی طرح خارج از بحث سمجھ کر ایک ہی دائرہ میں (بیکار آسا) گھوم گھام کر اپنا دور ختم کر دیتی ہے۔

۴۔ نفس اور دماغ (یا اس طرح کی دوسری مادی شے) کے تضاد کی توضیح، ان کے بالبالا تمیز خصوصیات پر غور کرنے سے ہو جاتی ہے۔

(ا) نفس اپنا احساس آپ کر سکتا ہے۔ دماغ ایسا نہیں کر سکتا۔ انسان کی برتری اور کمتری کے متعلق پیکل (PASCAL) کے نظریہ میں یہی نکتہ مضمر ہے۔ پہاڑ کے مقابلہ میں انسان ایک دانی کا دانہ ہے۔ پہاڑ کی ایک چٹان اس کو کچل سکتی ہے لیکن انسان (ایک نفس ہونے کی حیثیت سے) پہاڑ سے برتر و افضل ہے اس لحاظ سے کہ اس کو کچل جانے کا احساس ہوتا ہے جبکہ پہاڑ کو اپنی بڑائی کا کوئی علم نہیں پس لامتناہی کائنات عالم کا جاننے والا، انسان ہے، سہی اعظم ہے۔

(ب) دماغ مکان میں واقع ہے نفس لامکان ہے۔ اگر یہ بات آپ کی سمجھ میں نہیں آتی تو نفس کو مکان میں فرض کر کے چند سوالات کیجئے مثلاً

وہ کہاں ہے؟ کیا وہ سر میں ہے؟ یا وہ کہیں سلسلے ابہر کی طرف ہے؟ اس کی جسامت اور شکل کیسی ہے؟ کیا طویل فاصلہ کا تصور مختصر فاصلہ کے تصور سے دشوار تر ہے؟ کیا طویل شے کا تصور بھی طویل ہوتا ہے؟ کیا کعب کا تصور کعب ہوتا ہے؟ کیا کسی نفس میں متعدد خیالات ایک دوسرے کے تلے اوپر ہوتے ہیں؟ کیا کبھی خیالات کی کثرت سے نفس میں تنگی محسوس ہوتی ہے؟ کیا کبھی نفس کا غور اس قدر بھر جاتا ہے کہ اس میں مزید خیال کے داخل ہونے کی گنجائش نہ رہے؟ کیا کسی چھوٹے خیال کے مقابلہ میں

کسی بڑے خیال کے لئے سر میں زیادہ گنجائش کی ضرورت ہے؟ اس میں شک نہیں کہ تصور ایک بیج سے شے متصورہ کے ساتھ ہوتا ہے اور اگرچہ نفس محل تصور رہنے متصورہ سے مختلف ہوتا ہے لیکن اس شے کو احاطہ کرنے یا اس شے کے ساتھ ہونے کے اعتبار سے وہ اس شے کی کیفیات سے متاثر ہوتا ہے چنانچہ کائنات عالم کا تصور یا کل مکان کا تصور اگرچہ اپنے اندر کوئی مکانیت نہیں رکھتا لیکن فہم کی برقی آسان بڑپ جو کل مفہوم کو اپنی گرفت میں لے لیتی ہے نفس کی لامتناہی رسائی کی خبر دیتی ہے پس نفس مکان کے علاقہ کو آپ خواہ کسی معنی میں سمجھیں، یہ ایک حقیقت ہے کہ جب مکان کا تصور کیا جاتا ہے تو نفس کل مکان کے مفہوم پر محیط ہوتا ہے اور اس لئے خود مکان کے اندر تصور نہیں کیا جاسکتا چنانچہ اس لحاظ سے بھی نفس دماغ سے مختلف ہے جو دیگر موجودات کی طرح مکان میں واقع ہے اور جن کا ہم تصور کرتے ہیں کہ جس سے ہم تصور کرتے ہیں۔ (اس) دماغ حال میں محدود ہے جب کہ نفس کل زمان یعنی ماضی و مستقبل میں بھی پھیلا ہوا ہے۔

جب آپ حانظہ کی تشریح ان نشانات سے کرتے ہیں جو گزشتہ تجربہ دماغ پر چھوڑ جاتا ہے تو آپ ان نشانات کو حال کے نشانات ماننے پر مجبور ہیں اس لئے کہ حال ہی میں ان نشانات کے عود کرنے پر آپ کو گزشتہ واقعات یاد آتے ہیں۔ موجودہ ارتساات اور گزشتہ ارتساات یا نشانات کے درمیان کیا فرق ہے؟ یہ کہ آخر الذکر دیکھیں اور ہلکے ہوتے ہیں۔ یہ صحیح ہے لیکن ہلکا، دھما یا ماند پڑ جانا تو ماضی نہیں۔ اصل یہ ہے کہ دماغ کے لئے تو ماضی رفت و گزشت ہوئی نفس کے سوا کوئی طاقت کسی تخیل کو ماضی میں نہیں رکھ سکتی۔ اس ماضی اور مستقبل پر صرف نفس ہی احاطہ کر سکتا ہے۔

(د) دماغ واقعات کا مجموعہ ہے جب کہ نفس واقعات اور ان کے معانی کا مجموعہ ہے ہر شے جب وہ کسی دوسری شے کی علامت ہوتی ہے تو ایک معنی رکھتی ہے مثلاً



کھڑی کر اس جیسے کی ملاست ہے کسی شے کے معنی وہ شے ہوتی ہے جس کی جانب وہ اپنے سے خارج میں اشارہ کرتی ہے۔ اخبار کا اڈہ، اس بات کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ وہاں اخبار ملے گا اسکان ہے۔ شام کی شفق آئندہ آنے والے دن کے متعلق خبر دیتی ہے کہ وہ ایک روشن دن ہوگا۔ ایک خاص سیٹی کے پھٹنے ہوتے ہیں کہ جہاز راں، جہاز کی دائیں سمت آجائے، شکار سی کے لئے شکار کے نقش قدم، شکار کی سرخ رسانی میں رہنا ہوتے ہیں۔ چنانچہ ذہانت کی بجائے معافی کی اس تعداد سے کی جاتی ہے جو کوئی نفس کسی شے سے اخذ کر سکتا ہے۔

دماغ میں واقعات ہوتے ہیں لیکن معافی نہیں ہوتے جو نفس کے لئے معنی ہے وہ دماغ کے لئے ایک جوڑ یا تعلق ہے۔ چنانچہ پانچ بجے کی سیٹی کا تعلق مزدوروں کے اعضاء و جوارح کے اس حال سے ہو سکتا ہے جو ٹپ کے وقت ہوتا ہے لیکن یہ تعلق معنی نہیں۔ ہر آدمی واقعہ بجائے خود بے معنی ہے لیکن نفس کے لئے کوئی شے بے معنی نہیں۔

(ی) ان معافی کے اندر ہی ہم کو وہ کیفیات ملتی ہیں جن کا ذکر ہم کر رہے تھے (ہند ۱۱) بالخصوص رنج و راحت۔

ہم آگ سے بچتے ہیں اس لئے کہ آگ کے معنی جلنے کی اذیت ہے، ہم پہاڑوں اور سمندروں کی ہوا کھانے جاتے ہیں اس لئے کہ اس کے معنی ایک قسم کی لطفت اندوزی ہے۔ دماغ فی نفسہ نہ کسی شے کا لطفت اٹھا سکتا ہے نہ اذیت محسوس کر سکتا ہے لیکن نفس لذت و الم سے نہیں بچ سکتا کوئی احساس بے کیف نہیں ہوتا نفس کا واسطہ قدروں سے بھی ہے حالانکہ دماغ محض واقعات کا مستقر ہے

خاص کر نفس کا سا بلدا اخلاقی قدموں یعنی نیک و بد کی تمیز ہے۔ شاید اس مقام پر دماغ اور نفس کا فرق نہایت آہاگر نظر آتا ہے۔ جرم کا آدمی پہلو سیدھا سا دھافل ہوتا ہے مثلاً چنچہ کا گھوڑا دبا دینا، اور اگر یہ فعل میکانیکی طور پر وراثت یا اصول کا نتیجہ ہے

تو لفظ جرم کا اطلاق اور اخلاقی ملاست جو جرم کے مفہوم میں شامل ہے، بے محل ہو جاتی ہے اگر دنیا کو ہم ایک عالم حوادث تصور کریں تو پھر خیر اور اس کے لازم کو شر اور اس کے لازم پر ترجیح دینے کی کوئی خاص وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ ایسی دنیا میں انسان کل کی گڑلوں کی طرح ہو جاتا ہے جن کو اپنے ہاتھ پر کھینچنے میں کوئی تکلیف نہیں ہوتی اور ان کا قیام بنا دینے میں بھی کوئی جرم نہیں ہوتا، یا اگر ہم کچھ نتائج دوسرے نتائج پر ترجیح دینے پر مجبور رہیں ہوں تو ہم مجرم کو ایک بڑی ہونی مضین سمجھیں گے جس کی درستی کے لئے بیچ کے بجائے مستری یا ڈاکٹر کی ضرورت ہوگی۔

جرمیات ہر حال میں ایک مقالہ شائع ہوا ہے اس میں لکھا ہے کہ:-  
"ہست سے جرائم بنے نکی کے قد و دوں کے بھان سے باطن دماغی خرابیوں کی وجہ سے واقع ہوتے ہیں جو مجرم کی ماں کے اندر رتی قد و دوں کا فعل خراب ہو جانے کی وجہ سے پیدا ہو جاتے ہیں"

چنانچہ اس نظریہ کے مطابق مجرم بھی ہم سب کی طرح اپنے فعل پر قادر نہیں بلکہ وہ بے چارہ تو جرم پرستی کی چارہ سے مجبور ہے اور اس لئے وہ اس اخلاقی ملاست سے جو ہم ایک دوسرے کی کرنے لگتے ہیں بالکل بری ہونا چاہئے اور اس اخلاقی ملاست میں حامیان دہشت بھی عوام کے ساتھ ہیں۔ الغرض ہمارا فرض یہ ہونا چاہئے کہ ہم مجرم کے قد و دوں کا علاج کریں نہ یہ کہ اس کی اخلاقی نکتہ چینی کریں اور سزا دیں۔

ہمیں اس سے اختلاف نہیں کہ دماغی امراض میں مبتلا مجرم کا طبی اصول پر معالج کیا جائے لیکن ہمیں تسلیم نہیں کہ کوئی ذمی ہوش انسان اخلاقی غیر ذمہ دار قرار دیا جاسکتا ہے۔ کوئی فرد بشر جس طرح اپنے رنج و راحت کو نظر انداز نہیں کر سکتا، اسی طرح اپنی اخلاقی ذمہ داری کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتا۔ دماغ کو خیر و شر سے کوئی واسطہ نہیں۔

لے جرمیات جدید از ایم۔ سی۔ غلاب دای۔ ایچ۔ آہستہ۔



نفس کے لئے یہ نہایت ضروری امتیازات ہیں۔

یہ تمام اختلافات جو نفس اور اس مادی شے میں ہیں جس کو ہم دماغ، نظام عصبی یا مکمل عضویہ (مع اس کے افعال کے) کہتے ہیں، یہ صاف صاف ہر قدم پر ظاہر کرتے ہیں کہ نفس نہ صرف جسم سے مختلف شے ہے بلکہ اس سے کچھ زیادہ ہے۔ یہ اختلافات اس سوال کی اہمیت میں اضافہ کر دیتے ہیں کہ آیا دہریت کے امکان میں ہے کہ وہ نفس فطرت کی ایک پیداوار ثابت کرے اور ایک بڑی چیز کی توضیح چوٹی چیز کے ذریعہ سے کر سکے۔

۴۸۔ کیا دہریت حق کی تشریح کر دیتی ہے؟

دہریت کے اصول سے ہر خیال کسی اسبق سبب کا نتیجہ ہونا ہے اگر سبب کو بدل دیا جائے تو خیال بھی بدل جائے گا۔ چنانچہ ہر شخص کا فلسفہ ان اسباب کا نتیجہ ہے جو اس پر موثر ہیں اور اس میں اس کا مزاج بھی شامل کر لینا چاہئے جو اسے دراشتہ ملا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ہندو تصوف ملک کے ہمت شکن گرم موسم کا نتیجہ ہو اور شوہن بار کی ہمت جگر کی خرابی کی وجہ سے ہو۔

اگر ایسا ہے تو خود دہریت کس افتاد طبع اور کس ماحولی اثر کا نتیجہ ہے؟ غذا میں کیا تبدیلی کر دی جائے کہ دہریہ صوفی بن جائے، اگر فلسفہ باز بچہ اسباب ہے تو حق کی گائنتی کہاں تلاش کی جائے؟ اگر دہریت ہمارے خیالات کی توضیح علت و معلول کے پیرایہ میں کرتی ہے تو کیا اس سے خود اس کے دعوے کی تصحیح نہیں ہو جاتی؟ (وہ بھی تو ایک نظام خیال ہی ہے)

ایک اور دہریت کے نفس پر جب وہ زیر تعمیر ہے، تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

”مجھے یاد نہیں کس نے سب سے پہلے یہ کہا کہ چونکہ نفس انسانی ترازو لبتا کی پیداوار تو اس لئے اصلاً وہ ایک نظام غذا جوئی ہے اور اپنی اہمیت میں وہ سب سوار کی

تفویض سے زیادہ تحقیق حق کا آر نہیں ہے خیال ہونا ہے کہ کچھ نہیں دوس پہلے  
آر تحریر بنانے والا کیا تھا (تہمت ۱)

”اسی تجویز پر یعنی آزاد تحقیق حق کے متعلق طرح کے شک و شبہ کی بنا پر خیال کا ایک نیا اصول قائم ہوا ہے۔ ہمارے نفس جو ہمارے اسی ملامت تھے، اب جسم کی طرح ذری ضرورتوں کا ایک رد عمل، آزمائش کا تختہ اور تربیم مشدہ شے بھی بن جاتی ہیں نئے اصول میں وہ ہماری حیوانی جبلتوں کی طرح بالکل ناقابل اعتماد ہیں۔“

مسٹر ویس نے دہری نظریہ کی ذہنیت سے جو نتیجہ نکالا ہے وہ بالکل حق بجانب ہے لیکن یہ نتیجہ اس شے سے مختلف ہے جسے ہم حق کے نام سے تعبیر کرتے ہیں حق آب ہوا کے ساتھ تبدیل نہیں ہوتا، اور نہ تصور حق ازلتے بدلتے اسباب کے ساتھ تبدیل ہوتا ہے حساب کے پہاڑے، اور منطق کے اصول، خط استوا اور قطبین پر یکساں عامل ہیں علیٰ ہذا طبیعیات اور کیمیا کے حقائق ہر حال میں حق ہیں خواہ ہماری صحت اور مزاج کی کچھ ہی حالت ہو۔ دہریت سے نفس کو ذائدہ حق، نہیں ثابت کیا جاسکتا اس لئے کہ عقل سلسلہ علت و معلول کی کڑی نہیں ہے۔

دہری نفسیات ہماری غلطیوں کی تعلیلی تشریح کر سکتی ہے۔ وہ اس کام میں خوب منجھی ہوئی ہے لیکن وہ ہمارے ان اعمال و افکار کی تشریح نہیں کر سکتی، جن کو ہم ہر نہائے عقل اختیار کرتے ہیں۔

کسی مقول آدمی کو غلطی کرنے دیجئے، اس کی غلطی فوراً نفسیات کا موضوع بحث بن جاتی ہے اگر میں دو میں دو جوڑتا ہوں اور چار حاصل ہوتے ہیں تو اس نتیجہ پر اب دہرہ، ہر ہی اعصابی حالت یا سرے مزاج سے دور کا بھی لگاؤ نہیں، زمین آسمان کی کسی شے کا بھی یہ نتیجہ مانع نہیں لیکن اگر میرا حاصل جمع پانچ ہے تو اسباب کی تفتیش بر محل ہو جاتی ہے کبھی کوئی ایسا خاص وجہ نہیں ہوتی کہ جس کے ماتحت



انسان مولا علی کریم اور مدح ہونے کے اسباب ہوا کرتے ہیں، اس لئے نفسیات خاص طور پر غلطیوں اور دھوکوں کے کمرچ میں لپھی لینے والا علم ہے، چنانچہ اس کو ہم انسانی خطا کاری کا علم کہہ سکتے ہیں۔

اگر ہم سلسلہ علت و معلول کی ایک کڑی میں تو پھر ہم کو قائل ہونے پڑا کہ کیوں ہوتا ہے؟ اور اگر کوئی نہیں جو وقت بنا کر ہم سے اپنا کام کالے تو غصہ کیوں آتا ہے، نفسیات سے ہر بے موقع پر کام لیا جاتا ہے جہاں انسانوں کو قلابہ میں لانے کا سوال پیدا ہوتا ہے، ایسے مواقع کون کون ہیں؟

مثلاً اشتہار بازی لیکن اگر مجھے پتہ لگ جائے کہ اختیار دینے والے نے ماہر نفسیات کے مشورہ سے ایک تصویر بنائی ہے جس میں رات کے وقت میز کے ارد گرد، خاندان کے اداکین کو مجتمع دکھایا ہے اور یہ سارا ڈھونگ اس لئے رچا ہے کہ میری خانگی جلتوں سے ناجائز فائدہ اٹھا کر مجھے لمبے ہوش خریدنے پر راغب کیا جائے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ میں اس کا سخت مخالفت ہو جاؤں گا، جہاں یہ محسوس ہوا کہ قلابہ میں لانے کے لئے جال بچھائے جا رہے ہیں۔ میں پھر فوراً اثاثہ ہوتا ہے لیکن ہم اس کو سنس کی کون سی قسم قرار دیں گے جو قوانین کے دریافت ہونے پر جھوٹی ثابت ہوتی ہیں، انسان کو علت و معلول کے سلسلہ کی کوئی سی طرح پر صرف اس وقت تک استعمال کیا جاسکتا ہے جب تک کہ اس پر ہم پروردہ ڈالے رکھیں اور اسے یہ احساس نہ ہونے دیں کہ ہم ایسا کر رہے ہیں، الغرض تعلیلی نفسیات کے مسلمات میں کہیں نہ کہیں غلطی ضرور ہے۔ انسان تعلیل کی مخلوق ہونے سے کوئی بہتر منتی ہو۔

۴۹۔ دہریت، دنیا کے بعض مظاہر کا وجود بغیر کسی ثبوت کے تسلیم کرتی ہو۔

جب کسی واقعہ کی توجیہ کسی قانون فطرت سے کی جاتی ہے، تو وہ قانون خود بھی

توجیہ طلب ہو جاتا ہے ہم دھوپ میں ریل کی پٹری کو لچکا ہوا دیتے ہیں اور اس کی

ملے انگ، انسان اور حکومت

توجیہ اس قانون فطرت سے کرتے ہیں کہ گرمی سے دھات پھیل جاتی ہے اور پھر اس توجیہ کی توجیہ اس سے زیادہ عام تر قانون سے کرتے ہیں کہ متحرک ذرات میں تصادم واقع ہوتا رہتا ہے۔ اس قانون کی توجیہ کسی اور وسیع تر قانون سے کی جاتی ہے لیکن اس سلسلہ توجیہات میں جو بھی آخری قانون ہوگا، اگرچہ وہ دیگر قوانین کی توجیہ کرے گا لیکن خود نشہ توجیہ ہے گا۔

علامہ بریں دہریت، دنیا کے اجزاء ترکیبی، ان کی مقدار متناسب اور ترتیب کو واقعات کی حیثیت سے تسلیم کرتی ہے اور ان سب کا شمار موجودات ہی میں کرتی ہے اور اس کو کافی سمجھتی ہے ہم ان کی منت نئی ترتیبوں کی توجیہ کر سکتے ہیں لیکن ان کے وجود کی کوئی توجیہ نہیں کر سکتے۔

اگر ہم یہ کہیں کہ ان موجودات کو بلا توجیہ چھوڑ دینے سے فلسفہ دہریت بہ حیثیت مجموعی تاریک ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ جواب ملتا ہے کہ اس سے زائد اور کچھ کیا جاسکتا ہے؟ جو نشے موجود ہے فلسفہ کو اس کا وجود تسلیم کر لینا چاہئے اس لئے کہ ہمارا علم تخلیق اول و مطلق کے اسرار کی پروردہ درمی نہیں کر سکتا۔

لیکن قبل اس کے کہ فہم انسانی پر تحقیق کا دروازہ اس طرح بند کر دیا جائے، ایک اور سوال ہے، دہریت کے نظام فکر میں علت فانی، علت غائی سے بے دخل ہو چکا ہے۔ یعنی کسی شے کی ہر اس توجیہ سے جو قوانین تعلیل کے تحت کی جاتی ہے۔ غایت کے اعتبار سے توجیہ خارج از بحث ہے، کیا یہ صحیح ہے؟ لیکن واقعہ یہ ہے کہ دونوں طرح کی توجیہیں ساتھ ساتھ کی جاسکتی ہیں۔ یہ سلسلہ ایک جدا گانہ بحث کا مستحق ہے۔

۱۰۵۔ ملاحظہ ہو نمونہ انگ اصطلاحات



## باب

### غایات کا ایک جدید تر نظریہ

۵۔ تعلیل اور غایت۔ غرت مانم میں کسی واقعہ کا سبب کوئی دوسرا واقعہ یا مجموعہ واقعات ہوتا ہے جو اس واقعہ سے پہلے آتا ہے۔ ایسا عام خیال ہے واقعہ مذکور کے وجود کا باعث ہوتا ہے۔ اسباب پہلے آتے ہیں اور گویا اپنے نتائج کو وجود میں دھکیل دیتے ہیں۔ پھالے پر موم گرمی کی ہرچوٹ اس کے لکڑی کے اندر گھسنے اور گرم ہونے کا باعث ہوتی ہے۔ اس وقت ہم یہ نہیں سوچتے کہ کون علت ہے اور کون معلول چنانچہ تعلیل کی سطحی تعریف ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ظرف زمان کے اندر واقعات کا پس پشت سے تعین ہے جس کے برعکس غایت واقعات کو ظرف زمان میں آگے سے تعین کرتی ہے۔ ہمارے پیش نظر جب کوئی غایت ہوتی ہے تو ہماری نظر اس کے مستقبل پر ہوتی ہے، جس تک پہنچنے کی وہ کوشاں معلوم ہوتی ہے مستقبل کا تخمینہ اور ہنوز غیر موجود اشیا کا تصور موجودہ عمل کا محرک ہوتا ہے۔ بے جا نہ ہو گا اگر ہم یہ کہیں کہ تعلیل ماضی سے حال کی جانب اور غایت مستقبل سے حال کی جانب کار فرما ہوتے ہیں۔ اگرچہ جہاں تک رفتار حوادث کا تعلق ہے جملہ واقعات خواہ ان کے معرض ظہور میں آنے کا باعث کوئی علت ہو یا غایت مستقبل ہی کی جانب رواں اور رواں معلوم ہوتے ہیں۔ عام خیال تو یہ ہے کہ تمام مادی واقعات سلسلہ علت و معلول کی کڑیاں ہیں اور تمام نفسی کیفیات سلسلہ غایات میں گنبدے ہوئے ہیں۔ اس لئے کہ جہاں تک ہم کو علم ہے کوئی نفس، تخیل،

لے ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات

آفتاب، اور اپنی پسند کے مطابق عمل سے خالی نہیں۔ چنانچہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا دونوں طریق عمل ایک دوسرے سے الگ تھلگ ہیں اور چونکہ ہماری دنیا کا نام عالم اسباب ہے اس لئے اس میں غایت کی گنجائش ہے یا نہیں؟

مشین کے متعلق کسی کو شک و شبہ کی گنجائش نہیں کہ وہ میکا کی اسباب کے تحت چلتی ہے۔ موٹر کار کا ڈرائور کار کو چلاتا ہے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مشین کے کل ہر زرد کا اجتماع اور پھر ان کا چلانا یہ سب مل جل کر ایک مقصد یا غایت کے تحت عمل میں آتا ہے جس کو ارسطو کی اصطلاح میں علت غائی کہتے ہیں۔ ڈرائور خود مشین کا ایک جزو ہو جاتا ہے اور دہریت کے نزدیک تو وہ سزا پائے مشین ہے ہی لیکن اس کا مقصد بھی ایک واقعہ ہے جو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ وہ کسی مقام پر مستقبل میں اپنے پہنچنے کا تصور کرتا ہے اور یہ مقصد جو اس کے افعال کا محرک ہے اس کے اعضا و جوارح کی مشینری کے ساتھ ساتھ موجود ہر سائنسی تحقیقات میں چاہے یہ اصول کا رآمد نہ ہو کہ فطرت کے مطالعہ میں ہم کو علت غائی کا بھی سہارا لینا چاہئے۔ لیکن غایت کو سرے سے نظر انداز کر دینا صریح غلطی ہے کیونکہ غایت کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وہ انسانی تجربہ کا ایک مسلم واقعہ ہے اور کسی نہ کسی طرح اسباب کے دوش بردوش وہ اپنی جگہ نکالے ہوئے ہے۔

۵۔ لائے ذرا، اسباب و غایات کے عمل کا غور سے جائزہ لیں۔

تعلیل کا مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا۔ ہم صرف واقعات کا تسلسل دیکھتے ہیں۔ آفتاب طلوع ہوا، ہوا گرم ہو گئی، ہم نے تقدیم و تاخیر حالات کو دیکھا لیکن آفتاب کی کرنوں سے گرمی پیدا کرنے والے عمل کو نہ دیکھ سکے کھلاڑی لکڑی پر گرمی، لکڑی چرگئی۔ یہ تو ہم نے دیکھا لیکن کھلاڑی کے بچکے کی وہ قوت جس نے لکڑی کو چیر دیا، ہماری نظروں سے اوجھل رہی۔ متحرک تصاویر اور ٹھیکر کے اسٹیج کی کرشمہ سازیاں تعلیل کے مظاہر کو بڑے یقین دلانے والے انداز سے پیش کرتے ہیں۔ اگرچہ ان کے پس پشت فطری قوت کار فرما نہیں دیے سب



نقلی مظاہرے میں تعلیل سرحد ادراک سے باہر ہے اور یہی ہیوم کا دعویٰ ہے (ریڈنگ ۳۱۰-۳۱۱)۔  
اگر ایسا ہے تو پھر قانون تعلیل پر ہم کو اس قدر دھوکے کیوں ہے؟ ہمیں یہ یقین ہو کہ ہر واقعہ اپنے لیے پشت کوئی سبب رکھتا ہے اور یہی یقین ہیں اس بات پر مجبور کرنا ہے کہ ہر واقعہ کو کسی دوسرے سے جوڑیں ہم یقین کرتے ہیں کہ دن کے گرم ہونے کا کوئی نہ کوئی سبب ہے اور چونکہ آفتاب کی نقل و حرکت کی تبدیلی حدت کی تبدیلی سے وابستہ ہوتی ہے ہم آسانی کے ساتھ ان دونوں واقعات کو جوڑ دیتے ہیں۔

لیکن اس یقین کی بنیاد کیا ہے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہونا ہی چاہیے۔  
ہیوم کا خیال تھا کہ یہ ایک ذہنی عادت ہے۔ جب ہم متواتر اور بلا استثناء یہ دیکھتے ہیں کہ واقعہ آ کے بعد واقعہ ب ظہور پذیر ہوتا ہے تو ہم کو یہ توقع پیدا ہو جاتی ہے کہ تہرہ کے بعد ب کا ظہور ہوگا۔ اس توقع کی متواتر تصدیق اور وہ بھی اس تسلسل کی مختلف النوع مثالوں میں خود بخود ہمیں اس قسم ہر آمادہ کر دیتی ہے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ضرور ہونا چاہئے چنانچہ تعلیل پر ہمارے اعتقاد کی اصلی وجہ یہی توقع کی بخشگی ہے۔ اگر ہیوم کا کہنا صحیح ہے تو ہم صرت یہ کہہ سکتے ہیں کہ غالباً ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے قطعی طور پر نہیں کہہ سکتے کہ ایسا ہی ہے اس لئے کہ اس کا کوئی ثبوت ہمارے پاس نہیں۔

ہیوم کے استدلال پر لئے زنی سے پہلے ہم اس کی تعریف کرنے سے باز نہیں رہ سکتے کہ وہ پہلا فلسفی ہے جس کے تعلیل کے اصول موضوعہ کی جو سب کو مسلم ہے یعنی یہ کہ ہر واقعہ کا ایک سبب بلکہ سبب تام ہوتا ہے۔ برابری دشواریوں کی جانب فلاسفوں کی توجہ جن میں کانت بھی شامل ہے منطقت کی تعلیل کو نظام کائنات کی جانب منسوب کیا جاسکتا ہے لیکن تعلیل کو زندگیوں کے کسی نے دیکھا ہے اور نہ دیکھ سکتا ہے۔

یہی حال غایات کے ادراک کا ہے۔ ہم غایات کو بھی منسوب کرتے ہیں۔ دیکھ نہیں سکتے ایشیئن ہر ایک ٹرین کھڑی ہے اور ایک شخص کو ہم اس کی جانب دوڑتا ہوا دیکھتے ہیں

ہم نے اس شخص کو ٹرین کھڑی کے لئے دوڑتا تو ضرور دیکھا لیکن جو دیکھا وہ واقعات کا ایک سلسلہ تھا مقصد غایت کو ہمارے قیاس نے داخل کیا۔

انسانی کردار کے متعلق مقصدوں (مطلبوں) کو قیاس کرنے کا خطرہ ہم آئے دن اپنے سر پر لیا کرتے ہیں۔ خود غرضی کا اتہام، کون نہیں جانتا اکثر بیشتر غلط بھی ثابت ہوتا ہے۔ حیوانات کی جانب اغراض و مقاصد منسوب کرنے میں غلطی کا اور بھی زیادہ احتمال ہوتا ہے اور اگر حیوانات کے دائرہ سے نکل کر کل کائنات پر یہ کلیہ توجہ چسپاں کرنا شروع کر دیں تو ظاہر ہے اس میں غلطی کا اور بھی خطرہ ہے۔

ہم جس طرح ہم اس امر کے قطعی اثبات دفنی سے معذور ہیں کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے ہم اس بات کے اثبات دفنی سے بھی عاجز ہیں کہ ہر واقعہ کی کوئی نہ کوئی غایت ہے لیکن جس طرح کسی شے کی علت دریافت نہ ہونے سے اس شے کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا، اسی طرح کسی شے کی غایت سمجھ میں نہ آئے تو اس کے وجود سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

منطقی حیثیت سے یہ بالکل ممکن ہے کہ ہر واقعہ کی علت کے ساتھ اس کی غایت یا اس کے معنی بھی ہوتے ہیں۔

۵۲۔ علیٰ ہذا منطقاً یہ بھی ممکن ہے کہ کائنات کی وہ کیفیات جن کو تعلیل بلا تشویش چھوڑتی ہو مثلاً فطرت کا قانون علی، دنیا میں مادہ کی مقدار، تناسب تقسیم اور حرکت کچھ معنی اور اس لئے کوئی غایت بھی رکھتے ہیں۔

غایات مقدار اسٹیمپا کی توجہ کر سکتے ہیں مثلاً یہ سوال کہ ولیم فاتح کی کمان اس قدر بڑی کیوں تھی، اس سے زیادہ یا کم بڑی کیوں نہ تھی؟ اس سوال کا جواب میکائلی اصول پر نہیں ہو سکتا لیکن غایت سے توضیح ہو جاتی ہے وہ یہ کہ اس کمان کا جو مخصوص سائز تھا وہ اس لئے تھا کہ دوسروں کے دست و بازو اس کو چلانے سے معذور رہیں اور



شاہ ولیم جلا کے علیٰ ہذا دنیا کی دیگر مقداروں کے بھی اسی طرح کچھ نہ کچھ معنی ہو سکتے ہیں۔  
 ۵۴۔ یہ غور کرے کہ ہم یہاں منطقی امکانات سے بحث کر رہے ہیں ہمارا کہنا ہے اس قدر ہے کہ اگرچہ ہم کل اشیا کی توضیح ان کے اسباب سے کر سکتے ہیں تب بھی ان کے غایبات کے نقطہ نظر سے ان کی توضیح باقی رہ جاتی ہے لیکن اس کا نشانہ نہیں ہے کہ ہم ہر شے کے سر کوئی غایت تھوپتے پھر اس تا دقتیکہ اس کے لئے ہمارے پاس کوئی معقول وجہ نہ ہو۔  
 ایسی وجہ ہم کو کب مل سکتی ہے؟ ظاہر ہے سب سے پہلے اس وقت جب اس شے کی کوئی قدر و قیمت ہو جس کا تعین کیا جاسکے، سمندر کی لہریں کنارے سے سرگرتی اور وہاں جلی جاتی ہیں۔ لہروں کے اس عمل میں کیا کوئی غایت پنہائی جاسکتی ہے۔ شاہ بلوط کے درخت یا ستھاری (ریڑھ کی ہڈی والے حیوان) یا انسان کے نشوونما یا غروب آفتاب کے اندر فی الجملہ قدر و قیمت کی جھلک نظر آتی ہے۔ اور ان مظاہر پر ٹھٹھک کر ہماری فکر یہ سوال کرنے مجبور ہو جاتی ہے کہ آیا ان سب کی کوئی غایت ہے۔ دوسری بات قابل لحاظ یہ ہے کہ جس عمل کے متعلق ہمیں غایت کا خیال ہو اس کے متعلق یہ شہادت بہم پہنچنا چاہئے کہ اس عمل سے جو نتیجہ برآمد ہوتا ہے اس کے قیام و استمرار کی جانب بھی راجع ہے۔ اب اس بات کی شہادت کہیں سے نہیں ملتی کہ کوئی شے ایسی بھی ہے جو غروب آفتاب کے قیام و استمرار کی جانب مائل ہے۔ اجسام نامی کی حالت اس سے مختلف ہے۔ وہ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ساتھ فطرت کے عوازل ان کی بقا و استمرار کی جانب مائل و راجع ہوتے ہیں لیکن باوجود اس کے غایت کے دعوے کے لئے صرف اتنی دلیل کافی نہیں ہو کہ جب تک ہم یہ نہ بتا سکیں کہ وہ ذرائع جن کے نوسل سے کوئی نئے معرض وجود میں لائی گئی بہت سے دوسرے امکاناتی ذرائع میں سے انتخاب کئے گئے تھے اور ان میں کچھ ذرائع اور اسباب کا جوڑ توڑ نہ تھا۔  
 کیا ہمارے پاس اس قسم کی شہادت کا کافی مواد ہے جس سے ہم ثابت کر سکیں کہ فطرت یا فطرت کی کوئی کیفیت کسی علت کا نتیجہ ہونے کے ساتھ غایت کا بھی نتیجہ ہے۔

۵۴۔ اب ایک نظر ذرا ارتقاء خارجی کے مختلف درجوں پر ڈال لیجئے۔ سب سے پہلا زمین و نباتی سے نامی میں ارتقاء کا ہے۔ دوسرا زمین و غیر نفی سے نفی میں اور زمین و عقل میں ارتقاء کا ہے۔ ارتقاء کے ہر زمین پر اگر غور کیجئے تو کوئی نہ کوئی قدر و توانا ہوتی ہو بلکہ اس نوع کو اب تک قائم و برقرار رکھنے کی ذمہ داری معلوم ہوتی ہو لیکن کیا ہمیں کوئی شہادت ملتی ہو کہ اس کے لئے کیا ذرائع اختیار کئے گئے ہیں؟ دہریت خارجی ارتقاء کی توجہ ذرا ویل قانون تعلیل کے تحت میں کرتی ہے جس کا مدار اس مفروضہ پر ہے (اگرچہ اس کا علانیہ اعتراف نہیں کیا جاتا) کہ تغیرات کائنات اجزاء کی مسلسل حرکت کا نتیجہ ہیں۔ اگر وقت کافی ہو تو کوئی تغیر ایسا نہیں ہے جس کی تشکیل کائنات میں نہ ہو سکے اور کائنات عالم کے بنیادی عناصر کی کوئی ترتیب ایسی نہیں ہے جو واقع نہ ہو چنانچہ کبھی نہ کبھی اجسام نامی کو پیدا ہونا ہی تھا۔ آئیے ذرا اس عام اور بظاہر قہرین قیاس مفروضہ کا جائزہ تو لیں۔  
 ایک فرضی کائنات کی طرح ڈالئے۔ فرض کیجئے کہ وہ چاروں ذروں سے مرکب ہے اور یہ چاروں ذرے ایک مربع نام کے چاروں کونوں پر قائم ہیں اور فطرت نے ان کو کشش نقل اور انتہائی لچک اور زانی فرمائی ہے۔ اس کائنات کی تاریخ اب سے عدم تک بڑی آسانی سے صحیح صحیح قیاس کی جاسکتی ہے پہلے پہل یہ چاروں ذرے مربع کے دتروں برابر ایک دوسرے کی جانب حرکت کریں گے۔ ایک ہی وقت میں ایک دوسرے سے ٹکٹ سے ٹکرائیں گے، اور چونکہ فطرت نے کمال درجہ کی لچک ان کے اندر ودیعت کی ہے یہ چاروں ذرے ٹھیک ٹھیک اپنے اپنے مقام پر جہاں سے روانہ ہوئے تھے پہنچ جائیں گے۔ یہ دور تسلسل بلا کی تغیر کے ہمیشہ جاری رہے گا۔

اب ایک دوسری کائنات بنائیے جو مذکورہ بالا کائنات کی طرح ہو مگر ایک فرق ہو وہ یہ کہ فرض کیجئے کہ اس کا ایک ذرہ مربع کے کونہ سے ذرا سا ہٹا ہوا ہے، کیا آپ اس کائنات کی تاریخ کی پیشین گوئی کر سکتے ہیں؟ یہ ذرے بھی ایک دوسرے کی جانب حرکت کرتے ہیں مگر وہ ایک ایک وقت میں ایک دوسرے سے ٹکرائیں مگر اس کے ساتھ ایک بات



اور ہے وہ یہ کہ لکڑی کھانے کے بعد چٹ کر ان میں سے کوئی بھی ٹھیک ٹھیک اپنے ابتدائی مقام پر واپس نہیں آتا۔ ان کے بعد کے متواتر سفروں کا نقشہ ابتدائی بے ڈھنگی ترتیب سے لے کر آئندہ وہ بے ترتیبی حاصل کرے گا کہ جس کی کوئی حد نہیں۔ کوئی ذرہ کہیں جائے گا اور کوئی کہیں۔ ان ذروں کے متعلق ایک دعویٰ یقین کے ساتھ کیا جاسکتا ہے کہ وہ بھی مرتب نام نہیں بنا سکتے۔

اور چونکہ اول الذکر کائنات کے ذرے سوائے ایک شکل مرتب کی شکل کے دوسری شکل اختیار نہیں کرتے ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ان دو کائناتوں کے ذروں کی ترتیب کبھی بھی ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوگی۔ چنانچہ ہر طور ایک کلیہ کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تناسب سے تناسب اور عدم تناسب سے عدم تناسب پیدا ہوتا ہے۔

چنانچہ یہ قیاس کرنا کہ ظاہر غلط معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کے ذروں کو اگر ہم کافی وقت دے دیں کوئی شکل اپنی نہیں ہے جو محض بحث و اتفاق سے وہ بنا نہ سکیں۔ جبکہ ہماری فرضی مادہ اور حقیر دنیا میں نہ ہو سکا جس پر ابھی ہم تجربہ کر رہے تھے تو اتنی بڑی اصلی کائنات میں کس طرح ممکن ہے کہ اس کی شکل تاریخ گویا اس کے ذرات کی خاص خاص شکلیں اختیار کر لینے کا نام ہے جو لامتناہی دیگر ممکن شکلوں کو وقوع پذیر ہونے سے روک کر، معرض وجود میں آئی ہے۔ یہ عام عقیدہ ہے کہ دنیا کا مواد اپنے میں ہر امکانی ترتیب لے کر ہر شکل میں ظہور پذیر ہو سکتا ہے۔ چنانچہ موجودہ شکل ان میں سے ایک ہے۔ یہ ان چند غلط فہمیوں میں سے ہے جس کے متعلق ہم احتیاط سے کام لیتے ہیں صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں کہ وہ حقیقت سے لامتناہی دور ہے۔ اس کے بعد ہم یہ دعویٰ پیش کر سکتے ہیں کہ وہ مفروضہ جس پر ارتقاء خارجی کے ماننے والے دہرین کا اعتقاد ہے بے بنیاد ہے۔

مادہ میں کوئی شکل خود بخود اختیار کرنے کی صلاحیت نہیں۔ جب کوئی شکل پیدا ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مختلف شکلوں کے سلسلہ کی ایک کڑی ہے جس سے کائنات

کی تعلیلی تاریخ مرتب ہوتی ہے۔ ہر نئی نوع اپنی شکل ایسی معلوم ہوتی ہے گویا وہ ہست ہی صورتوں اور نوعوں میں سے منتخب کی ہوئی ہے اور حالات خارجہ میں کہ فطرت کے اندر غایت کا زور ہو چنانچہ ارتقاء بخارجی کسی خاص مقصد کا نتیجہ معلوم ہوتی ہے

۵۵۔ پروفیسر ہنڈرسن نے اپنے مقالہ "موزونیت" ماحول میں اس موضوع پر تفصیلی بحث کی ہے جو یہاں اجمالاً بیان کی جاتی ہے مصنف کی دلچسپی کا مرکز اجسام نامیہ کا ارتقاء ہے۔ اور ارتقاء کا یہ پہلو یقیناً دلچسپ ہے لیکن شاید کوئی دوسرا عالم ایسا بھی ہو سکتا ہے جو اپنے اجزاء ترکیبی میں ہمارے عالم سے مختلف ہو، مثلاً اس میں آثار و جن زیادہ اور کاربن اور آکسیجن کم ہو جس کی وجہ سے نہ صرف ایسے نامیوں کا پیدا ہونا ناممکن ہو جائے جو ہمارے علم میں ہیں بلکہ سرے سے کوئی نامیہ پیدا ہی نہ ہو سکے۔ عالم کی جتنی ممکن شکلیں ہو سکتی ہیں ان سب میں ہمارا عالم اجسام نامی کی پیداوار کے لئے سب سے زیادہ سازگار ہے، اسے فی الحقیقت اگر حیات پر درک ہوا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ چنانچہ ہمارے عالم کی تعمیر میں کوئی اصول غایت یا ہی قبیل کا کوئی اصول ضرور کارفرما ہے جسے کوئی تنقید اور کٹہہ چینی قلم زد نہیں کر سکتی۔

پروفیسر ہنڈرسن نے غایت کی اصطلاح استعمال کرنے سے گریز کیا ہے وہ اشیاء کے اس رجحان کی ماہیت کی بحث جو غایات کی جانب معلوم ہوتی ہے، مابعد الطبیعیات پر چھوڑتا ہے، وہ یہ نہیں چاہتا کہ فطرت کا رجحان غائی میکائی نظام میں مغل ہو۔ اس کے خیال میں غایت کا مطلق شروع شروع میں ہوتا ہے یعنی قبل اس کے کہ مشین کے کل پرزے حرکت میں آئیں (حاشیہ) حیات مردہ مادہ سے پیدا ہوئی یا نہیں اس کا فیصلہ ہنڈرسن نے اس مقام پر ہنڈرسن کے استدلال میں ایک غامض قابل توجہ پس پر بند ۵ میں بحث کی گئی ہے کائنات کے اجزاء ترکیبی کی مغالروں میں اختلاف ہو جائے سے نامیہ کی پیدائش اس دکت رک سکتی ہے جب اس اختلاف کے ساتھ قوانین فطرت جوں کے توں رہیں لیکن جب ہم کائنات کی کاربائی پلٹ لے لیں تو ان قوانین کو بھی کیوں نہ بدلا ہوا تصور کریں کہ جس کے ماتحت اجسام نامی پھول پھل سکیں۔



ہیں کرنا۔ لیکن اگر ایسا ہے تو اس میں شک نہیں کہ کائنات میں غایت کی کار فرمائی کی اس سے حیرت انگیز کوئی اور مثال نہیں ہو سکتی۔  
اس استدلال سے کم از کم یہ پتہ چلتا ہے کہ دنیا میں فطرت کے علاوہ کوئی اور شے یعنی غایت بھی ہے جس کا حکم فطرت اپنی انواع و اقسام طرز آرائیوں میں بچا لاتی ہے۔  
اس دلیل سے دہریت کی کمر ٹوٹ جاتی ہے اگرچہ غایت کا امکان اس کے وجود کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہمیں چاہئے کہ فلسفہ کی کسی اور نوع کا کھوج لگائیں جو ہمارے فیصلہ کے لئے کافی وجوہ بہم پہنچا سکے۔

## حصہ دوم نظریاتِ علم باب

### عقل پر عدم اعتمادِ تشکیک

۵۱۔ نظر یہ کائنات کی ایک نوع یعنی دہریت کو دوسری نوع یعنی قدیم روحیت کے مقابلہ میں دیکھنے سے کچھ نہ کچھ یہ تو احساس ہیں ضرور ہوا ہو گا کہ مابعد الطبیعیات کی راہ سے یقیناً تک پہنچنے میں دشواریاں ہیں۔

دہریت، بالعموم عقل انسانی پر پورے پورے اعتماد کا ترجمان بھی جاتی ہے۔ اس کا مقدمہ دراصل عقل بنام اعتقاد کی شکل میں پیش کیا جاسکتا ہے لیکن دہریت کے دعوے کا ثبوت اب تک بہم نہیں پہنچا۔ یہ ثابت کرنا فی الحقیقت نہایت دشوار ہے کہ فلاں شے کا، خواہ وہ کالائش ہو یا کوئی مافوق الفطرت شے، کوئی وجود نہیں اور حیرت یہ ہے کہ دہریت اپنی منطق سے مجبور ہو کر مابعد الطبیعیات کے دائرہ میں آکر عقل انسانی پر شک کرنے لگتی ہے۔ اگر استدلال بھی محلول ہے تو پھر اس کی صحت کی کیا سند ہے۔

چنانچہ ہم کو اس مسئلہ پر ایک بار پھر غور کرنا چاہئے کہ انسان کی حیثیت سے ہم کیا جان سکتے ہیں اور کیا نہیں اور آیا عقل کے کامیاب استعمال کے لئے کچھ متعین یا غیر متعین حدود ہو سکتے ہیں یا نہیں۔ فلسفہ کی تاریخ میں فلسفیانہ معاملوں کی تنقید کرنے والوں



کا اکثر ذکر آتا ہے (کیونکہ ایک ذہن ناقدر فلسفہ لازمی طور پر فلسفی بھی ہوتا ہے) چنانچہ ایک طرف متفکرین کا گروہ ہے جو عقل کی سلامت روی پر ہر قدم پر شک کرتا ہے۔ دوسری طرف لا آدرین کا گروہ ہے جو ابعاد طبیعیات کے مخصوص میدان میں عقل پر اعتماد نہیں رکھتا ان کے علاوہ عقل پرستوں کے مخالفین کے کچھ اور گروہ ہیں جن کا کہنا ہے کہ ہم بالبعد الطبیعی حقائق تک پہنچ سکتے ہیں مگر اس کا آلہ عقل اور منطقی استدلال نہیں بلکہ کچھ اور ہے۔ یہ گروہ عقلیت اور وجدانیت کے حامی ہیں۔ ہم ان لوگوں کے بالخصوص آخر الذکر گروہوں کے نظریوں پر تبصرہ کریں گے۔ سب سے پہلے ہمیں چاہئے کہ اس اعتماد پر جو عقل کے متعلق ہم خود رکھتے ہیں ایک نظر ڈالیں۔

۵۔ سادہ لوح عقلیت۔ انسان کو اپنی عقل پر بڑا بھروسہ ہوتا ہے۔ کم از کم بے اعتمادی نہیں ہوتی بنفس کی طرح عقل کا عمل بھی ایسا ہی ہے جسے ہم محسوس کئے بغیر انجام دیتے ہیں۔ اور اس لئے اسے ٹھیک ٹھیک استعمال کرنے کی استعداد کا سوال کبھی ہمارے ذہن میں پیدا نہیں ہوتا۔ ہماری توجہ فکر کے بجائے موضوع فکر پر مبذول رہتی ہے ہمیں کبھی اس کا خیال بھی نہیں آتا کہ ہم ایک خاص اوزار یا آلہ استعمال کر رہے ہیں جو ممکن ہو دھوکا دے جائے یا بیکار ثابت ہو۔ یہ خود اعتمادی انسان کے اندر بالکل فطری ہوتی ہے وہ سوچتا ہے کہ جو وہ سمجھتا ہے وہ صحیح ہے چنانچہ وہ ایک مقولہ نظر یہ تک پہنچ سکتا ہے اس لحاظ سے کہنا چاہئے کہ ہم سب پیداؤں کی عقل پرست ہیں۔

جب سے انسان کا ایک مائل ہستی میں شمار ہوا یعنی جب سے انسان میں انسانیت آئی اس کو اس امر کا شعور ہوا کہ پوشیدہ اور بعید قوتوں کا علم دشوار ہے۔ کائنات اپنے اندر کچھ اسرار رکھتی ہے اور کچھ لوگ مخصوص طور پر ان چھپیدہ مہموں کو حل کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ چنانچہ قدیم فلسفہ مذہب کے روپ میں چند ہوشیار مفکرین کی وساطت سے کم سمجھ جاتوں تک ٹھکانہ انداز میں ہونے لگا۔ فلسفہ علم کی ایک مخصوص نوع ہے وہ ایک ”دی“

ہے جسے صحیح تسلیم کر کے بغیر کسی عقل آرائی اور تنقیدی جائزہ کے قبول کر لینا چاہئے کسی نے عقل سے کام لیا تو اتنا کہ اس کو سرسری طور پر سمجھ لیا کہ وہ کیا ہے۔ فلسفہ کو اس طرح قبول تسلیم کرنے سے ایک فائدہ یہ ضرور ہوا کہ نسلیں کی نسلیں اور قوموں کی قومیں ایک اعتقاد پر متحدہ اور ایک ہی خیال کی پیروی ہو گئیں۔

لیکن ایک مستعد و مافی توانائی کسی پیشہ ور پر دہشت کا اجارہ نہیں ہو سکتی تھی یہ مسلم ہے کہ ذہانت میں ہر انسان ایک دوسرے کے مساوی نہیں ہو سکتا۔ تاہم جیسا کہ ہابس نے کہا ہے اور خوب کہا ہے کہ انسانی مساوات خیال کی ایک علامت ہے وہ یہ کہ ہر شخص اپنے حقے ہر قانع ہے۔ ہر جاندار سماج جس کے اندر سانس کی چنگاری داخل ہو چکی ہے اپنے اپنے آزاد مفکرین پیدا کرتی ہے جو اپنا اپنا نظریہ کائنات سوچ کر وضع کرتے ہیں اور جو رسمی و قدیم نظریہ کائنات کے کبھی موافق اور کبھی مخالف ہوتا ہے جب ایسا ہوتا ہے تو پھر کوئی ایسی سند نہیں رہی جسے سب تسلیم کرتے ہوں اور نہ ایسا فلسفیانہ عقیدہ باقی رہتا ہے جس پر سب متقدموں چنانچہ ہم کو ہر مقبول مسلک فکر کے ساتھ ایسے فلسفے ملتے ہیں جو کسی متنازعہ فکر کا نتیجہ فکر ہوتے ہیں جو اس کے نام سے موسوم ہوتے ہیں اور اپنے گرد و پیش چند ایسے ہم خیال جمع کر لیتے ہیں جن کو وہ نظریہ تسلیم ہوتا ہے۔

ان قدیم فلسفیوں کے متعلق ہمیں یہ خیال نہ کرنا چاہئے کہ وہ اکا دکا چند آزاد منش، عزلت پسند مفکرین کا نتیجہ فکر ہے جو رائج الوقت مذہبی خیالات کے مخالف تھے، غالباً ان میں سے اکثر ان جماعتوں سے متعلق تھے جنہیں چند طبائع اور تیز فہم احباب نے مل کر باہمی گفتگو اور مباحثہ کے لئے قائم کیا تھا۔ ان کا مقصد یہ نہ تھا کہ رواج و روایات سے اختلاف کریں بلکہ یہ کہ اس میں جو شاعرانہ انداز اور رمز و کنایہ کی زبان میں بیان کیا گیا ہے اس کے لفظی معنی کی تہہ کو پہنچیں۔ یونان کے قدیم فلسفی اس قسم کے گروہوں یا اسکولوں کے ممبر اکثر ہوا کرتے تھے۔ یہ لوگ تلح کے نہایت مستعد اور متنازعہ ہوتے تھے۔



اور اس دور کے بڑے بڑے علمی اور سیاسی مشاغل میں حصہ لیا کرتے تھے۔ ان میں سب سے زیادہ دلچسپ ہستی فیثا غورث کی تھی جو چھٹی صدی ق م کا ماہر ریاضی فلسفی اور ایک ایسی جماعت کا بانی تھا جس کا منشا سماج کے اخلاق کی تہذیب تھی۔ اس کو محض بحث و اتفاق نہیں کہا جاسکتا کہ اس دور میں جس میں سب سے پہلی جمہوریتیں پیدا ہوئیں، اور جن کا قیام اجماعی فیصلہ پر اعتماد کی سب سے بڑی دلیل تھی، اسی دور کی مغربی دنیا میں لادینی فلسفیوں نے بھی جنم لیا۔

چنانچہ دہریت آزاد خیالی کے انہی پرانے آثار میں سے ہے اور فکر انسانی کی پوری تاریخ میں مذہب فلسفہ کی سب سے بڑی نوع اور عقل انسانی پر غیر معمولی طور پر حکم اعتماد کی یادگار رہے۔ لفظ عقل پرست ایک زمانہ میں انگریزی زبان میں آزاد خیالی کا مراد تھا، یعنی جس نے مافوق الفطرت پر عقیدہ ترک کر دیا ہو، اس میں کی مشہور کتاب دو عقلی واصل فرانس کی روشن خیالی کی امریکن آواز بازگشت ہے جس کے پیٹ سے انقلاب پیدا ہوا اور جس کے عقل کے سر پر تاج رکھ کر اسے دیوی کا مرتبہ دیا غالباً بعد کے دوروں میں سے کسی دور میں عقل کی ہمہ گیری اور قوت اکتشاف پر اعتماد کا مظاہرہ اس شد و مد سے نہیں کیا گیا جیسا کہ اس دور میں۔

ہاں اگر دہریت کی منطق ہم کو اس نتیجہ تک پہنچاتی ہے کہ عقل فلسفیانہ حقائق کے دریافت کے لئے ایک ناقص آلہ ہے تو یہ اس عہد کے رجحان پر جس میں دہریت نے پروں پائی تھی ایک کاری ضرب ہے۔ بہر طور دہریت کے علاوہ اور بہت سے وجوہ ہیں جو ای نتیجہ کی انہید کرتے ہیں یعنی عقل پر عدم اعتماد چنانچہ انہی وجوہ سے بعض وجوہ کی بنیاد پر فلسفہ کے آغازی سے بعض سمجھدار تشکیک کی طرف مائل ہو گئے۔

۵۸۔ علم سے بیزاری سوفسطائیت۔ مذکورہ بالا وجوہ میں سے ہی ایک وجہ فلسفیانہ اختلاف ہے۔ اگر آزاد خیالی کے نتائج روایات سے مختلف ہیں تو دوسرے دورہ ایک

دوسرے سے بھی مختلف ہو جائیں گے اور فلسفہ کے مختلف اسلوگوں کا ایک سلسلہ رونما ہو جائے گا۔ ظہنی بزم خود ایک نئے فلسفہ کا اکتشاف کرتا ہے اور کائنات کے نظریوں کی طویل فہرست میں اپنی رائے کا بھی اضافہ کرتا ہے۔ اس نقطہ خیال سے تاریخ فلسفہ ہر نظر ڈالنے تو وہ ایک بلند حوصلہ ناکامیوں کا ایک ہنگامہ نظر آئے گا۔ یہ جدا جدا فلسفے مستقل حقیقت کے روز بہ روز بڑھنے والے جسم میں گھل مل کر شامل نہیں ہوتے جیسا کہ سائنس کے نتائج کا حال ہے چنانچہ شبہ یہ ہوتا ہے کہ شاید فلسفیانہ مسامی، سائنسی مسامی کے مقابلہ میں فطرت کے خلاف اور فہم انسانی کے فطری حدود کے باہر ہیں۔

مکرور اور پست ہمت داعیوں نے امام سلف سے ایسے موقعوں پر پستی کا مشورہ دیا ہے اور آسمانی وحی کا سہارا تلاش کیا ہے جو ان کے خیال میں اتحاد اور امن کا تہنا ضامن ہے۔ اور یا پھر عقائد و تصورات کی تحقیق کی کوشش کو ترجیح ہی دیا ہے اور سطحی زندگی بسر کر کے دائمی اور اخلاقی آرام حاصل کرنے کی راہ اختیار کی ہے۔ ایسے لوگ "علم بیزار" یا عقل سے باغی کہلاتے ہیں جن کا ذکر سقراط نے اپنے مشہور مکالمہ فیڈو میں کیا ہے۔ سقراط اس بیماری کے ذاتی تجربہ کی بنا پر اپنے اصحاب کو متنبہ کرتا ہے کہ ان کو بدمزاج ہو کر قوت فکر کو گالیاں دینا شروع نہ کر دینا چاہئے جب کہ مورد الزام فکر انہیں بلکہ مفکر ہوتا ہے یعنی خود ہماری حماقت۔ سقراط کے پیش نظر اس زمانے کے سوفسطائی تھے جو اس زمانے میں خطابت اور فن مباحثہ سکھانے کے پیشہ درسا دتھے۔ ان میں سے بعض نے یہ فرض کر کے کہ حقیقت فہم انسانی کی دسترس سے باہر ہے اپنے شاگردوں کو یہ مشورہ دینا شروع کیا کہ پہلے زندگی میں کامیابی کا راز یہ ہے کہ وہ ہر ممکن مسئلہ کے ہر پہلو پر بحث کرنے کی قابلیت اپنے اندر پیدا کریں۔ یہ فرقہ ابھی ناپید نہیں ہوا ہے۔

۵۹۔ تشکیک ان کے علاوہ ایک اور گروہ جو اپنی ذہنی توانائی وحشی کے لحاظ سے متنازعہ عقل کو مشکلات میں پھنسا دیکھ کر اس کے متعلق عقل آراء میں شروع کر دیتا ہے







میں شمار کر کے اس کی مدد سے قوائے عقل کا صحیح صحیح جائزہ لینے کی کوشش کرتا ہے فلسفہ کی ساری ترقی تنقید پر چھوے تو شک و شبہ ہی کے صحیح مصروف سے ہے۔ سقراط اپنی فکر کے حرم و احتیاط میں تیز فہم سے تیز فہم سوفسطائی سے کم نہ تھا۔ وہ اپنے جہل سے واقف تھا۔ چنانچہ وہ ڈیٹائی کی بھی آواز سے یہ سن کر اچنبھے میں رہ گیا کہ "تینیس میں کوئی دوسرا شخص اس سے زیادہ عقل مند نہیں" اس معرکہ کا حل باخراش نے یہ سوچا کہ میرا خیال کہیں کچھ نہیں ماننا بجا ہے خود ایک اہم علم ہے، کیونکہ یہی علم انسان کو اس جبل مرکب سے نمایاں طور پر ممتاز کرتا ہے جسے اپنی نااہلی کا کبھی احساس ہی نہیں ہوتا اور صحیح علم حاصل کرنے کے لئے قوی محرک ثابت ہوتا ہے۔ عصر جدید کے آفاقیوں کو ذرا کے نکو لے اسی موضوع پر ایک مقالہ لکھا ہے جس کا عنوان ہے "تعلیم یافتہ جمالت" (مستطیل) اور ڈیکارٹ نے (۱۵۹۵ء تا ۱۶۵۰ء) اپنے تفسیر کی تلاش و تحقیق میں جس میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہ ہو، تشکیک کو اس کی آخری حد تک پہنچا دیا ہے۔ "مراقبات" میں وہ اپنے نتائج فکر کو یوں ظاہر کرتا ہے:

"نام چیزیں جو میں دیکھتا ہوں دھوکا ہیں مٹی ہذا میرا حافظہ جن باتوں کو پیش کرتا ہے ان کا کبھی بھی وجود نہ تھا۔ خارجی دنیا کے ادراک سے ہم قاصر ہیں۔ ہر جسم سے اپنی شکل و قیاس، حرکت اور مقام کے ذہن ہی کی ایک انزاع ہے جس کا کوئی وجود نہیں ہے سوال یہ ہے کہ ہم کس کو حقیقت سمجھیں۔ ظاہر حقیقت صرف یہ ہے کہ حقیقت کچھ بھی نہیں لیکن دوسرے اجسام پر شک کرنے کے ساتھ اگر میں اپنے وجود پر بھی شک کرتا ہوں تو کیا اس سے یہ شبہ متروک نہیں ہوتا کہ خود میرا بھی کوئی وجود نہیں لیکن ایسا ہرگز نہیں ہو سکتا اس لئے کہ میں ہی تو ہوں جو شک کر رہا ہوں لیکن ذرا ٹھہریے کہیں یہ ساری جمل سازی کسی قوی اور مکمل و بصیرت روح کی تو نہیں جو خوبصورتی کے ساتھ ایک غیر متزلزل انداز سے مجھے دھوکے میں ڈالے ہوئے ہے لیکن ایک بات ہے: اگر میں دھوکے

میں ہوں جب بھی تو میں ہی ہوں۔ جب تک مجھے اس امر کا وقت رہے گا کہ میں ایک باغیچہ پرستی ہوں مجھے اپنے وجود کے حلق کوئی دھوکا نہیں ہو سکتا۔ انا مل ہے قضیہ کہ "میں ہوں" لازمی طور پر صحیح ہے، چاہے جتنی بار اس کی تکرار کی جائے۔"

بڑے سے بڑا مشکل اپنے شک کرنے پر شک نہیں کر سکتا اور شک کرنا، سوچنا مل کرنا ہے اور اس لئے ہونا ہے۔ "میں سوچتا ہوں، اس لئے میں ہوں۔"

الفرض ہر شے پر شک کرتے کرتے ہم ایسی چیز سے دوچار ہو جاتے ہیں جس پر ہم شک نہیں کر سکتے۔ کلی تشکیک ناممکن ہے۔ تنقید عقل سے یہ پتہ چل جاتا ہے کہ وہ کون میدان ہے جہاں عقل کامیاب ہے، چنانچہ یہ میدان ان میدانوں سے جدا کیا جاسکتا ہے جن میں وہ ٹھیک ٹھیک کام نہیں کرتی یا ناکام رہتی ہے۔

۶۱۔ سائنسی عقلیت۔ جدید سائنس کے کارناموں کے غفلوں میں، ڈیکارٹ جیسے بلند پایہ مفکر کے لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ اپنے علم قطعی کے مفہوم کو "میں ہوں" جیسے سادہ قضیہ میں محدود کرنا، فہم انسانی ریاضی اور میکانیات کی عملی ریاضی میں بھی کامیاب تھی علاوہ بریں حواس کی رپورٹ کے متعلق قدیم زمانہ کی تشکیک نے جو بے اعتباری پیدا کر دی تھی وہ اب کم ہو رہی تھی، اس لئے کہ صورت حال یہ ہے کہ حواس صحیح معنی میں ہیں۔ "دھوکا" نہیں دیتے، وہ خود کچھ دعویٰ نہیں کرتے۔ اگر ہم اپنے دیکھنے اور سننے سے غلط نتیجہ نکالتے ہیں مثلاً رنگ کی چمک کو جھیل سمجھ بیٹھے ہیں تو تصور بہار ہے نہ کہ حواس کا۔ احساسات انسانی تجربہ کا خام مال ہے۔ اور اس خام مال کے وجود سے مثلاً کسی رنگ کی لمس کسی آواز یا کسی ذائقہ کے وجود سے انکار کرنا ایسا ہے جیسا اپنے وجود سے انکار کرنا عقل کا کام ہے کہ اس مواد کو معقول طریقہ پر ترتیب دے اور قواعد منضبط کرے کہ کس طرح غلط نتائج سے بچ کر ہم صحیح نتائج تک پہنچ سکتے ہیں۔ اگر میری نظر بانی کے اندر رہتا تو دیکھ کر یہ حکم لگائے کہ وہ ٹیڑھا ہے، یا ٹیڑھے ٹیڑھے ہوئے ہوتا



کی طرح کام دے گا تو مجھے چاہئے کہ میں اپنے التباس حواس کی اصلاح کروں اور قانون انطوائن کو تحقیق کر کے اس منظر کی توجہ کر سکوں۔

الحاصل نشاۃ جدیدہ ایک ایسے دور سے گزر رہی ہے کہ جس میں کم از کم علم کی دنیا کے کچھ حصہ میں عقل اطمینان اور سلامتی کی سانس لے سکتی ہے اور یہ سوچ سکتی ہے کہ وہ طریق کار جو روایتی اور سانس میں کامیاب ثابت ہو رہا ہے وہ فلسفہ کی زمین میں بھی منتقل کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ دیکارٹ، اسپینوزا، لائبنز، اگر یہ فلاسفہ باتیں کے دوش بدوش زمانہ حال کے چوٹی کے عقل پرست فلاسفہ ہیں جو جدید سانس کے ریاضی رخ سے متاثر ہو کر دی ورجہ یقین مابعد الطبیعیات میں بھی حاصل کرنا چاہتے تھے۔ جان لاک سانس کے حسی تجربوں سے زیادہ متاثر تھا، چنانچہ اس نے دوسرا عقلی نظام یعنی تجربیت بنا کر کھڑا کر دیا۔ اس کا خیال تھا کہ اس ذریعہ سے بھی ہم مابعد الطبیعیاتی یقین تک پہنچ سکتے ہیں عقل انسانی بد اعتماد کے اس جوش نے فلسفہ جدید کے نہایت شاندار اور تعمیر کے لحاظ سے نہایت مکمل نظام بنا کر کھڑے کر دیے ہیں۔

۶۲۔ لا آدریت۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ یہ سب نظام نامکامیاب ثابت ہوئے لیکن اس یہ کہا جاسکتا ہے کہ سوچنے والے دماغوں میں انہوں نے یہ سوال ضرور پیدا کر دیا۔ (جس کو روز بہ روز ترقی ہے) کہ سانس کا طریق کار مابعد الطبیعیات میں کہاں تک چل سکتا ہے۔ ان نظاموں میں ایک مخصوص قسم کی تفکیک کی داغ بیل ڈالی جس کو ہم آج کل لا آدریت کہتے ہیں اور جس کا منشا یہ ہے کہ عقل جو تجربہ کے میدان میں مرد ہے، تجربہ کے باہر بالکل بے دست و پا ہے۔ سانس کے فتوحات مابعد الطبیعیات کے میدان میں تجربہ خیز نہیں ہو سکتے۔

سانس کا کام اس یہ ہے کہ ہمارے تجربات کے درمیان جو علاقہ ہیں ان کی تشریح کرے اور یہ سمجھا دے کہ اس اضافی علم کے علاوہ نہ کہیں کچھ اور علم ہو سکتا ہے اور نہ ضرور

ہی ہے مثلاً ہم نہیں جان سکتے کہ زمین اپنے مکان میں مطلقاً متحرک ہے اور اگر ایسا ہے تو اس کی حرکت کی رفتار کیا ہے؟ لیکن ہم اس کے سکون و حرکت کو آفتاب اور دیگر اجرام فلکی کی نسبت سے جس قدر بھی متعین کر سکتے ہیں وہ کافی ہے۔ اصل یہ ہے کہ ہم یقین کے ساتھ کہہ بھی نہیں سکتے کہ آیا یہ حرکت مطلق کا کچھ منہم بھی ہے بس عافیت اسی میں معلوم ہوتی ہے کہ علم علت العلل، ازل، ابد، ماہیت اشیا کی بحث میں نہ پڑے ہو سکتا ہے کہ کوئی حقیقت مطلق ہو لیکن میں نہ اس کا اس وقت علم ہے اور نہ آئندہ ہونے کی امید ہے۔ ہر برٹ اسپنسر اور ڈاس ہنری کیلے کا یہی مسلک ہے اور اسی لئے انہوں نے "لا آدریت" کا لفظ وضع کیا ہے۔ فرانس کے مشہور بانی "معروضیت" آگسٹ کامٹ کا بھی یہی نظریہ تھا جیسا کہ اس نے اپنے معروضی فلسفہ کی بحث میں ظاہر کیا ہے (۱۸۵۳ء) اور ان مفکرین سے پہلے ایمنویل کانٹ کا بھی یہی خیال تھا۔

ہم نے اس سے قبل کانٹ کے اس نظریہ کی جانب کیوں اشارہ کیا ہے کہ عقل وجود باری کے ثبوت تک پہنچنے سے قاصر ہے۔ مابعد الطبیعیات کا کوئی نظام سانس کی بنیاد پر نہیں کھڑا کیا جاسکتا ہم کو ماہیت اشیا کا علم ہو سکتا ہے اور نہ ہم یہ جان سکتے ہیں کہ ہم خود کیا ہیں، تجربی نفسیات کی تدوین ہو سکتی ہے عقلی نفسیات کی یعنی کوئی ایسا نظام نفسیات جو روح کے متعلق چند اصول موضوعہ سے شروع ہو کر (مثلاً یہ کہ وہ بسیط ہے) اس کے بقا و دائمی کے متعلق قیاسی نتائج اخذ کر سکے۔ (جیسا کہ افلاطون کا استدلال تھا کہ بسیط شیخ تحلیل و فنا سے مبرا ہے)

کانٹ کی سرکھ آلا تصنیف "تنقید عقل محض" کے پہلی نتائج ہیں جو علم کے ان ایجابی اصول سے مشبہ ہوتے ہیں جو کانٹ نے مردونہ کئے تھے۔ ان ایجابی نتائج سے ظاہر ثابت ہے کہ ریاضی نیز طبیعیات کے نظری شعبوں میں ہم یقین کے درجہ تک پہنچ سکتے ہیں۔ چنانچہ نظری سائنسوں کے بنیادی اصول بنتے ہیں۔ ہائٹری کی شکلیں عالمگیر اور



قطعی نہیں۔ مکان کا کوئی گوشہ ایسا نہیں ہو سکتا جس پر وہ اصول منطبق نہ ہوں۔ کانٹ کی تحقیقات کا پس منظر اقلیدس کا جامیٹری اور نیوٹن کا تصور مکان ہے، علی ہذا سائنس کا اصول اول کہ ہر حادثہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے، مکی اور لازمی ہے۔ اگرچہ ہیوم کو اس کے قطعی ہونے میں شک ہے۔ جب آپ ان نتائج تک تجربہ کی وساطت سے پہنچتے ہیں جیسا کہ برطانوی تجربی فلسفیوں (مثلاً لاک، برکلی اور ہیوم) کا مسلک تھا تو قطعاً ان نتائج حاصل کا درجہ اصول موضوعہ کا نہیں ہو سکتا (جیسا ڈیکارٹ نے کہا ہے) اور یہ بتانا مشکل ہے کہ ایسے اصول میں اور ان تعمیم میں جن کی حقیقت کا گمان غلبہ ہو یا دیگر حیاتی عادات جاریہ میں جن میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں کس قدر فرق ہے تجربہ کے امکان میں یہ امر نہیں ہے کہ وہ ہیں جتنا اسکے کہ وہ اشیاء کون ہیں جن کا ہر جگہ اور ہر وقت حقائق میں شمار ہے۔ چنانچہ تجرباتی نظریوں کی ترقی سائنس کی بنیادیں ہلا دی تھی کہ برکلی نے صفاری احصاء (INFINITESIMAL CALCULUS) پر اعتراض کیا کیونکہ اس نے فرض کر دی کہ کانٹ نے جو خود بھی سائنس داں تھا اور سائنس کا بڑا معقد تھا یہ محسوس کیا کہ یہ خطرہ بدیہیات یا اصول موضوعہ کو رجوع کرنے سے ٹل نہیں سکتا، جیسا کہ یورپ کی متداول عقلیت کا دستور رہا ہے، کانٹ کی جدت فکر یہ ہے کہ اس نے علم کی دو چیزیں قرار دیں یعنی ایک وہ علم جو کس تجربہ سے حاصل ہوتا ہے دوسرا وہ علم جس کا تجربہ حاصل ہوتا ہے یا کانٹ کے لفظوں میں جس کے ذریعہ ہمارے لئے تجربہ کا ہونا ممکن ہوتا ہے۔

ہمارے تصورات مثلاً درخت، دریا، انسان، تجربہ کی پیداوار ہیں لیکن مکان، زمان اور غریب کی نوعیت مختلف ہے، آنکھ سے ہم مکان میں اشیاء دیکھتے ہیں لیکن آنکھ مکان کو دیکھنے سے عاجز ہے لیکن اگرچہ ہم مکان کو دیکھ نہیں سکتے مگر اس کا وجود ضرور ہونا چاہئے تاکہ اشیاء نظر آسکیں۔ علی ہذا تعلیل اس کو بھی ہم آنکھوں سے دیکھ نہیں سکتے

مگر حوادث کا سلسلہ سمجھنے کے لئے اس کا وجود بھی ضروری ہے چنانچہ اس نوعیت کے تصورات کے متعلق کانٹ کا کہنا ہے کہ وہ (۱) تجربہ سے حاصل نہیں ہوتے (۲) بلکہ تجربہ ان کی مدد سے حاصل ہوتا ہے (یعنی وہ ایسے کلیات ہیں جن کے سانچوں میں تجربہ کا مواد ڈھلنا چلا جاتا ہے) (۳) ایسے تصورات کا اخذ ذہن خاص ہے۔

آخر الذکر تفسیر سے تجربہ میں ایک نفسی جزو داخل ہو جاتا ہے جس پر ہم (بند ۱۵۴) میں تفصیل بحث کریں گے چونکہ یہ بجائے خود ایک مابعد الطبیعیاتی مسئلہ ہے اور کانٹ کے تفسیر تمام نظام خیال سے جدا اور ایک مستقل نظریہ ہے۔ سر دست بحث یہ ہے کہ آیا شق اول اور شق دوم صحیح ہیں یا غلط۔ آئیے ہم کانٹ کے ہم خیال ہیں کہ مکان اور جامیٹری جو مکان کے تصور پر قائم ہے اور تعلیل کے کلیات تجربہ ہر جگہ صحیح ثابت ہوں گے، اس لئے کہ تجربہ کا امکان انہی قوانین کے ماتحت ہے علی ہذا تجربہ کے باہر ان کا استعمال ناجائز اور صریح خود فریبی کا باعث ہوگا۔

علم انسانی کے متعلق کہنے لے اپنا خیال حسب ذیل الفاظ میں ظاہر کیا ہے: "جب میں سن شور کو پہنچا اور میں نے اپنے دل میں سوال کیا کہ میں کیا ہوں، دہریہ ہوں، خدا پرست ہوں یا ہمدوست کا قائل ہوں، ادریت کا حامی ہوں یا تصورات کا، عیسائی ہوں یا آزاد خیال، جتنا میں غور و خوض کرتا گیا میرے لئے ان سوالات کا جواب مشکل ہوتا گیا۔ مجھ میں اور ان سب جماعتوں کے نیک آدمیوں میں ایک فرق تھا وہ یہ ہے کہ وہ سب جس بات پر متفق تھے مجھے اس سے اختلاف تھا اور وہ یہ کہ ان سب کو یہ حق یقین تھا کہ انھوں نے مسئلہ وجود حل کر لیا، لیکن مجھے اپنی مفردی کا احساس تھا بلکہ میرے خیال میں مسئلہ ناقابل حل تھا۔ اسی زمانہ میں خوش قسمتی سے میں مابعد الطبیعیاتی سوچ کا ممبر ہو گیا۔ اس سوچ میں ہر خیال و مسلک کی ناسندگی تھی۔ میرے سب ساتھی کسی نہ کسی نظریہ کے زیر دست حامی تھے۔ میرا حال یہ تھا کہ کسی



راست عقیدہ کا صحیح پتہ بھی نہ تھا جس سے میں اپنی عریانی فکر کو چھپا سکتا۔ چنانچہ مجھے  
ایسی ہی بے چینی ہوئی جیسی اس نادہنی لومڑی کو ہوتی ہوگی جب وہ بچرے میں اپنی  
دم چھوڑ کر اپنے ساتھیوں سے ملی ہوگی، چنانچہ میں نے سوچتے سوچتے اپنے لئے بھی ایک  
قلب ایجاد کیا جو نہایت حسب حال تھا یعنی "لا آوری"۔

لا آوری کا یہ دعویٰ کہ فطرت اور تجربہ کے ماوراء حقیقت شے کے متعلق کوئی علم  
حاصل نہیں کر سکتا، دوسرے نظموں میں یہ تسلیم کر لینا ہے کہ کوئی ایسی حقیقت ہے بعض لا آوری  
مثلاً اسپنسز اپنے دعوے کے اس ضمنی نتیجہ کو تسلیم بھی کرتے ہیں اس لحاظ سے اُن کو بکا دہریہ نہیں  
کہا جاسکتا، وہ بس عملاً دہریہ ہوتے ہیں یعنی صرف اس لحاظ سے کہ جو کچھ اور افطرت کا نہیں  
کچھ علم نہیں اس لئے ہیں اس سے کیا عمل دیکھائی کوئی سرکار نہیں ہیں اپنی زندگی اس طرح  
گزار دینا چاہتے کہ گویا مافوق الفطرت کا کوئی وجود نہیں اسی کے ساتھ ناقابل علم حقیقت  
کی جانب اگر ہم احترام و تعظیم کا جذبہ اپنے دل میں رکھیں تو اس سے کوئی استحالہ لازم نہیں  
آتا۔ اس لحاظ سے ایک لا آوری اچھا خاصا مذہبی آدمی بھی ہو سکتا ہے۔

۶۳۔ لا آوری ایک بین بین کا مسلک ہے۔ اس لئے وہ فی الجملہ غیر مستحکم اور بہت سے  
متناقضوں کا متخل ہے جو اس کی کمزوری پر دلالت کرتے ہیں۔

ذرا غور کیجئے کہ کسی ایسی شے کے متعلق جس کو ہم حقیقی سمجھتے ہیں خیال کی غلط فہم میں کس  
طرح رہ سکتے ہیں۔ لا آوری اکثر بھولے سے ناقابل علم حقیقت کے متعلق ایسی باتیں کہہ جاتا  
ہے جو اصولاً اسے نہ کہنا چاہئیں مثلاً ہر برٹ اسپنسز کا ناقابل علم شے کے متعلق "قوت کا لفظ  
استعمال کرنا یا اس کا یہ کہنا کہ وہ نفس سے مبرا ہے اور پھر یہ بھی کہہ دینا کہ اس کے تصور میں ہمارا  
اختیار و تیز بینی شخصیت اور اس سے ادنیٰ شے کے درمیان اگر جیسا کانٹ اور شوہن بار کا  
خیال ہے نفس انسانی کے لئے اس نوعیت کے سوالات کا جواب کہ ہمارے تجربہ کے ماوراء  
کیا ہے دریافت کرنا ناگزیر ہے تو پھر یہ سوالات اپنی جگہ حق بہ جانب ہیں اگر اُن کے کوئی

معنی بھی ہو سکتے ہیں تو پھر اُن کا کوئی منقول جواب بھی ضرور ہوگا۔

جو شے لا آوریوں کا کہنا کہ یہ ہمارا ذہنی فرض ہے کہ جن باتوں کے متعلق ہمیں کافی شہادت  
نہیں ملتی اُن کے متعلق اپنی رائے کو مطلق رکھنا چاہئے، اگر ان کا کافی ثبوت ہوتے ہوئے بھی ہم  
کسی خیال میں گن میں تو بھننا چاہتے کہ یہ سرت ایسی ہے جیسے جوہر کو چوری کرنے کے بعد حاصل  
ہوتی ہے۔ یہ ایک ایسا گناہ ہے جس کا ارتکاب ہم اُن فرائض کی خلاف ورزی کر کے کرتے ہیں  
ہیں جو انسانیت کی جانب سے ہم پر عائد ہوتے ہیں لیکن اس کو کیا کیا جائے کہ عملی طور پر لیکن  
ہی نہیں کہ کسی نہ کسی مابعد الطبیعی عقیدہ کا سہارا نہ لیا جائے "تعلیق رائے" کیا ہے؟ ایک سببی فیصلہ  
یعنی حقیقت میں وہاں دعائے علم ہے نہ کہ اس کی تعلیق۔ اسپنسز کی لا آوری عملاً وجود باری سے  
منکر ہے۔ اگر تشکیک بیکاروں کا مشغلہ ہے تو لا آوری ذہن انسانی کو جیل خانہ میں ڈال کر  
باہر سے فصل دنگا دینے کے برابر ہے۔ اگر عقل سے عقائد کی بنیاد استوار نہیں ہو سکتی تو پھر ہمارا  
فرض ہے کہ عقائد تک پہنچنے کی کوئی اور سبیل نکالیں۔ شاید ہمارا کام عملی ہونے سے چل جائے  
سیدھے سادے نظموں میں عملیت (PRAGMATISM) فلسفہ کی وہ نوع ہے جو عقائد کا  
مسئلہ حل کرتے وقت عقل کی مدد کے لئے عمل کو بھی بلا لیتی ہے۔ علم حاصل کرنے کا یہ طریقہ آج کل  
بہت رواج پکڑ گیا ہے۔ اس کو ہم فلسفہ کی ایک مستقل نوع کی حیثیت سے آئندہ مطالعہ کریں گے۔



## نوع دوم

### علیت

### باب

### علیت کیا ہے

۶۲۔ علیت۔ لا ادریت سے اس باب میں بالکل متفق ہے کہ عقل محض مابعد الطبیعیات کے میدان میں بے دست و پا ہے۔ کائنات کے ہر بات مسائل کا جواب قطعی اس پاس نہیں دیا جاسکتا اور نہ ایسے اصول موضوعہ یا قیاسی اصول بتائے جاسکتے ہیں جو یقین کی مستحکم بنیادوں پر لیکن فیصلہ کا حلق رکھنا صرت ذہنی غلطیاں ہی کا باعث نہیں بلکہ بعض حالات میں ناممکن بھی ہے۔ اس لئے کہ ہر اوقات انسان اپنے اعمال میں اعتقادات کا ہٹا ڈھونڈتا ہے اور بعض حالات میں تو زندگی اُن کے بغیر اجیرن ہو جاتی ہے پس ایسی صورت میں آپ کے خیال میں کیا ہوگا اگر فیصلہ کسی قابل عدالت کو سپرد کر دیا جائے۔ شاید وہ کام جو عقل کی خیال آرائیوں سے انجام نہ پاسکا وہ ارادہ اور نفس عاقل کے (اتھوں انجام پا جائے۔ چنانچہ علیت کی ابتدائی تعریف اسی طرح کرتے ہیں کہ وہ ہمارے ارادہ سے اسپیل کی ایک شکل ہے کہ اہم معاملات میں نتائج تک پہنچنے کی کوشش کرے یا پہنچنے میں مدد کرے۔ علیت میں یہ بھی بتائی ہے کہ غور و فکر ماحول حیات سے باہر غلط محض میں ممکن نہیں نظر مل ہی کی ایک شکل ہے بلکہ کہنا چاہئے کہ انسان کا ایک نہایت اہم عمل ہے جو ہر انسان

کے لئے قیام بقا حیات کی قدروں کے حصول اور انسان کو دیگر موجودات عالم کی سطح سے بلند کرنے کے لئے ناگزیر ہے۔ ہم غور و فکر کرتے ہیں تاکہ زندہ رہیں۔ ہمارے تصورات اور عقائد کا رخائے حیات میں اوزاروں کا کام فرماتے ہیں۔ انسان کی زندگی میں فلسفہ کا معرکہ کیا ہے۔ کیا یہ ہے کہ کسی افوق الفطری دنیا یا اُن پوشیدہ قوتوں کی جو مظاہر عالم میں ظہور پذیر ہوتی ہیں صحیح تصویر پیش کر دے؟ لیکن ہم جانتے ہیں کہ یہ ہماری عقل کی بساط سے باہر ہے۔ لہذا اس عکاسی کو تو بالائے طاقت رکھ دینا چاہئے مگر لا آدری کی طرح اس مقام پر ٹھنک کر بھی نہ رہ جانا چاہئے۔ ہم عقیدہ کو اس کے وسیع مفہوم یعنی اصول حیات کے معنی میں لینا چاہئے (ملاحظہ ہو بند مل) اور اُن عقائد سے جو فانی اور سماجی تجربہ میں مفید حیات ثابت ہوئے ہیں کام لینا چاہئے۔ ایسے ہی عقائد کو ہم سچا اور صحیح سمجھ سکتے ہیں خواہ اُن کے ثبوت کے لئے ہمارے پاس کوئی قیاسی دلیل ہو یا نہ ہو۔

(یہ علیت کا عام تصور ہے جو ہماری فلسفیانہ جماعت میں دو شعبوں میں تقسیم ہو جاتا ہے۔ ان شعبوں کے حامیوں کی بنا تقسیم کا تعین اس طرح ہوتا ہے کہ ہر دیکھا جائے کہ وہ کس نظریہ کے مخالف ہیں۔

بعض عقلیت کے خلاف ہیں۔ یہ وہ گروہ ہے جو عقلیت کے بندھے ٹکے اصول، ہٹ دھرم رواج پرستی اور اندھا دھند قدامت پرستی سے ہٹا دینا چاہتا ہے۔ یہ گروہ یہاں تک لا آدریوں کا ہم آواز ہے کہ دنیا میں کسی دائمی قیاسی حقائق کا وجود نہیں اور اس پر یقیناً کرتا ہے کہ اگر ہم فلسفہ کے میدان میں ہر شے کو لچکدار رکھنا چاہتے ہیں تو ہم کائنات کے آرزو طریقوں کی توسیع سے کارآمد عقائد کا ایک مکمل سٹ بنا لینا چاہئے۔ چنانچہ ہم عقائد پر سنسٹوں کی طرح تجربات کر سکتے ہیں اور اُن کو عملی طور پر نظریات گردان کر اقطعی اور آخری حقیقتیں نہ سمجھ کر ریاؤں کے ایک ایسے مجموعہ کا درجہ دے سکتے ہیں، جن میں تجربہ کے لحاظ سے وہ قوت رد و بدل ہو سکتا ہے۔ اس نوع کی علیت کا سلسلہ لیڈر ہر و فیئر جان ڈیوئی ہے



دوسرا گروہ لا آوریٹ کے خلاف ہے۔ وہ لا آوریٹ کے منکرینے مذہب، امتداد اور اس پالیسی سے کسی شے سے نہ خود فائدہ اٹھائے نہ دوسرے کو اٹھانے سے سخت نفور ہے۔ لا آوریٹوں کا قاعدہ ہے کہ جن عقائد کو وہ ثابت نہیں کر سکتے ان پر ایک ساں بورڈ لگا دیتے ہیں جس پر لکھا ہوا ہے EINGANG VERBOTEN (اندرون کی اجازت نہیں ہے) منکرین کا یہ گروہ بالعموم عزم پرستوں کی راہ اختیار کرتا ہے اور اس امر کا دلیل ہے کہ عملی زندگی سے ہم ایک محدود مابعد الطبیعیات تک پہنچ سکتے ہیں۔ اس گروہ کی دلچسپی کامرکز عقائد کی جانچ پڑتال کے قواعد کی تردید سے زیادہ عقائد کے اخذ کی سراغ رسانی ہے اس ملک میں اس گروہ کا علم بردار، ولیم جیمس ہے۔

یہ دونوں شاخیں اپنی مختلف اغراض کے لحاظ سے مختلف مابعد الطبیعیاتی نتائج تک پہنچتی ہیں جہاں تک نظر عیسلم کا تعلق ہے دونوں میں کوئی اصولی اختلاف نہیں۔ ہم عملیت کی دوسری صنف کو ترجیح دیتے ہیں اس لئے کہ وہ ایک مخصوص نوع معلوم ہوتی ہے۔ اول الذکر نوع اپنے دعوے کے لحاظ سے تجربیت (EMPIRICISM) ہی کی ایک شاخ معلوم ہوتی ہے اور اپنی نوعیت کے اعتبار سے عملیت کے بجائے اعتدالیاریت (EXPERIMENTALISM) کہلانے کی زیادہ ترقی ہے۔ بہر طور ایک ابتدائی ضروریات کو مدنظر رکھتے ہوئے ہم دونوں نوعوں کو ملحوظ رکھیں گے۔

۶۵۔ چاہے نام (عملیت) اس قدر مشہور ہو یا نہ ہو لیکن اعتقادات تک رسائی کا یہ طریقہ بہت عام ہے اس لئے کہ انسان بالعموم کسی عقیدہ کی جانب اسی وقت مائل ہوتا ہے جب اس سے کوئی عملی فائدہ متصور ہو، یا وہ عقیدہ، نئی نوع انسان کی یہودی و ترقی کا ضامن ہو یا یہ کہ وہ اپنے ماننے والوں کے افتاد و مزاج سے ہم آہنگ ہو چنانچہ اگر کسی کا خدا کے وجود پر اعتقاد ہے تو اس کی اصل وجہ یہ نہیں کہ اس کے لئے ہمارے پاس کوئی قطعی شہاد و ثبوت ہے بلکہ یہ کہ خدا ہر ایمان لانے سے زندگی پر معنی، باسعیت کا خاتمہ اور اخلاق کو ہمارا

NO ADMISSION کے لئے جس نوع و نوعی کا ہم معنی ہے استعمال کرنے سے صحت کا مقصود ہوتا ہے۔

مل جاتا ہے۔ دوسرے نظموں میں وہ ملک عملیت کا پیرو ہے یعنی اس نے عقیدہ کو برائے نام ماننے کے بجائے، اس کو منتخب کر لیا ہے اور انتخاب کرنا ارادہ ہی کا عمل ہے جیسا کہ ٹنگلیم نے کہا ہے ہم عملی زندگی کی راہ سے خیال تک پہنچنے میں نہ کہ خیال کی راہ سے عملی زندگی تک (غالباً ہم دونوں جابیں کرتے ہیں)

اس شائے کے فلسفہ میں بھی ہم کو عملیت کی لڑمٹی ہے۔ مولینی نے بھی یہ تسلیم کیا ہے کہ وہ اپنے سیاسی عقائد تک نیٹھنے اور ولیم جیمس کی بتائی ہوئی راہ پر چل کر پہنچنا یعنی اس نے عقل محض اور قیاسات کو خیر باد کہہ کر ایسی پالیسیاں اختیار کیں جو عملاً بہتر تھیں۔ اسی پالیسی کو درست سمجھا جو مناسب حال ہے۔ اسی کا نام سیاسی عملیت ہے۔

نیٹھنے تو اس حد تک جاتا ہے کہ اگر جھوٹ بولنے سے جان بچتی ہو تو وہ سچ پر مقابل ترجیح دے۔ کسی بات کا جھوٹا ہونا اس کے قبول کے اندر نہ ہونا چاہئے۔ اصل سوال یہ ہے کہ کوئی بات کہاں تک حیات پر در، اور بقائے نسل کی ضامن ہے؟

نیٹھنے اپنے تیز و تند اسلوب بیان میں شاید اسی حقیقت کو بیان کر گیا ہے کہ اعتقادات خواہ وہ تصبات ہوں، توہمات ہوں، نظریات ہوں، اپنی حقیقت و صداقت سے قطع نظر کامیاب زندگی کا سہارا ہوتے ہیں۔ انسان انفرادی اور اجتماعی طور پر کسی اسطورہ کے زیر اثر بد رہتا بہتر زندگی بسر کر سکتا ہے۔ جبکہ خوشگوار مستقبل کے تخیلات اسے آگے بڑھا کر لے جاتے ہیں اور جن کے لئے ہر کوشش اور ہر قربانی صرف مقول ہی نہیں بلکہ روحانی بالیدگی کی ضامن نظر آتی ہے اس سے بالکل بحث نہیں کہ ان خیالی منصوبوں کا امکان بھی ہے یا نہیں۔ اس قسم کے اساطیر کی مثالیں بھی ہیں: عیسائیوں کی بہشت، مارکس کے پیروؤں کی انقلاب پرستی، اشتراکیت کا جنرل اسٹراک پر اعتقاد، وطن پرستوں کی آزادی کی جیت، امن پرستوں کی پرسکون اور جنگوں سے آزاد دنیا۔ ان سب خیال پرستیوں کے دم سے تاریخ عالم قائم ہے۔ ولیم جیمس اساطیر کا قائل نہیں کہ ہم صریح جھوٹ یا محض افسانہ کو صحیح



ان میں۔ اس کے نزدیک عقل و عمل میں کوئی تضاد نہیں ہو سکتا بلکہ عمل کا فریضہ یہ ہے کہ چہاں عقل مابعد ہواں ترازو کے ڈالوا ڈول بد کو کسی جانب جھکا دے۔ ایسے موقعوں پر جیسے کا خیال ہے کہ تحفظ حیات کا اصول ایک سچا اصول ہے۔

۶۶۔ عرف عام میں عملیت کا نام امر کی فلسفہ پڑ گیا ہے۔ رگیر وائی کا ایک ہم عصر مورخ تاریخ لکھتا ہے:

”عملیت نے امر کی جس جو کاروباری ملک ہے جنم پا چنانچہ وہ سودا گردوں کا فلسفہ ہے“

لیکن یہ اعتراض غلط ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جس طرح تفلیک کہ تاریخ کے ہر دور میں ملتی ہے اسی طرح ہر عہد میں مثالیں ملتی ہیں کہ نفس انسانی نے تفلیک اور لا آدریت سے فرار کر کے عقائد کے عملی فوائد کے دامن میں پناہ لی ہے۔

اس میں شک نہیں کہ PRAGMATISM یا PRAGMATICISM (جس نام سے ہمارے پیرس اس تحریک کو پکارتا ہے) کو رواج دینے والا دلچسپی ہی ہے اور عملی نظریہ علم ہمارے ماضی اہل علم نے جن میں جان فزونی بھی شامل ہے بہت کچھ لکھا ہے لیکن انگلستان میں آرتھر ملٹون اور اسی عقائد پر مشتمل جرمینی میں ہر و فیسر نے ہنگر و فلسفہ گویا اور فریڈریش نیٹشے اور اس زمانہ میں آگسٹورٹ میں اسی خیال کی ترجمانی ایف سی ایس بشلر نے کی ہے۔ دیم جیس کا دعویٰ ہے کہ عملیت ایک نہایت قدیم نظریہ کا نام ہے۔ ایمانیوں کا نٹ اور اس کے بعد نیٹشے (۱۸۴۴ء) عملیت کی وادی میں قدم رکھ چکے ہیں۔

۶۷۔ نزاد حال کے حامیان عملیت کو چھوڑ کر فلاسفہ سابق میں کانٹ کی مثال خاص طور پر قابل اعتنا ہے اس نے کس طرح تنقید عقل و معنی کے لا اور باندہ نتائج سے قدم باہر نکال کر تنقید عقل عمل کے میدان میں قدم رکھا۔

PHILOSOPHY OF THE ۱۹th CENTURY میں کانٹ پر انگریزی میں PHILOSOPHIE DES ALS OB ۱۹th CENTURY میں کانٹ پر فرانسیسی میں کانٹ پر جرمنی میں کانٹ پر لاطینی میں کانٹ پر

”تنقید عقل و معنی میں کانٹ اس تجربہ پر پہنچا تھا کہ ہم بقا، روح، آزادی ارادہ اور وجود باری کو عقلاً ثابت نہیں کر سکتے۔ (ملاحظہ ہو، وٹسن کے انتخابات کانٹ، ص ۲۲۳ تا ۲۲۴، ریڈ ۲۲۵-۲۲۶) تنقید عقل و معنی میں کانٹ یوں استدلال کرتا ہے۔

ضمیر سے کوئی فرار نہیں کر سکتا، اس کی حقیقت اسی طرح متیقن ہے جیسے ہمارا وجود (جسے ڈیکارٹ نے تجربہ کا مرکز متیقن قرار دیا ہے) یہ ہم نہیں کہہ سکتے کہ دیگر حیوانات میں بھی خلاق حس ہے یا نہیں لیکن انسان فرض کا مفہوم خوب سمجھتا ہے۔ ہر انسان ان تینوں باتوں میں تمیز کرتا ہے: تمیزی خواہش ہے کہ... ”مجھے چاہئے کہ...“ اور میرا فرض ہے کہ...“ خود ان سب کا تعلق ایک ہی عمل سے ہو۔

پس جب ضمیر ایک واقعہ سے توجہ دے کہ یا تو وہ صحیح ہو یا غلط۔ ہو سکتا ہے کہ ہم اسے تو ہم پرستی سمجھیں جو سلا بعد سلا ہم تک متواتر ہوتی ہے (چنانچہ ملاحظہ ہو ہر برٹ اسپنسر کا مبادی اخلاق لیکچر ۴۶) ایسی صورت میں اس کی سند ہمارے اسلاف کے ان تجربات سے زیادہ نہیں ہو سکتی جو اس انقلاب پذیر دنیا میں ہیں ماضی میں لیکن ضمیر کا ارتقائی تصور ایک ناقص تصور ہے۔ قاعدہ ہے کہ ذہنی خصائص جو زمانہ سلف سے چلے آتے ہیں جتنا اپنے ماخذ سے دور ہوتے جاتے ہیں مانع پڑتے جاتے ہیں لیکن ضمیر حس حال کی طرح روز بروز تیز ہوتی جاتی ہے اور وقتہ وقتہ ایسے اخلاقی ابطال پیدا ہوتے ہیں جو دنیا کے سامنے نئے نئے اخلاقی تصورات پیش کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اخلاقی رجحانات کا کچھ ذخیرہ سلا ہم کو درشتہ میں ملتا ہے مثلاً قتل، مصمت درمی اور چوری سے نفرت و بیزاری لیکن ضمیر سلا رجحانات کے پیش پیش ہے اور ہم اس کو حیاتیاتی توارث کہہ کر چھوٹ نہیں سکتے۔

پس ضمیر ایک امر سلا ہے نفس انسانی کے اندر فرضیت کا تصور پیدا ہو جانے کے بعد اس کی تکمیل واجب ہو جاتی ہے اس لئے کہ اگر ضمیر قابل تسلیم نہیں تو پھر وہ واجب تکمیل



بھی نہیں "فرضیت" کے خلاف مراد "فرضیت" ہی سے کرنا ہوگا۔

کانٹ کا نقطہ خیال یہی ہے۔ اس کے نزدیک ضمیر ہی تجربہ کا نقطہ ہے جہاں ہم حقیقتِ مطلق سے دوچار ہوتے ہیں۔ انسان کے اندر ضمیر ہی وہ شے ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ انسان میں کچھ ایسی شے ہے جو فطرت سے بلند تر ہے کیونکہ ضمیر ہی ہم سے مطالبہ کرتی ہے کہ فطری رجحانات پر ہم کو پورا تسلط حاصل ہونا چاہئے۔ فطرت، انسانی طبیعت، میں جبلت، رغبت، خواہشات، اور نفرت کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے ضمیر ان سب کو تسلیم کر کے جانتی ہے کہ انسان ان کا محکوم نہیں حاکم رہے۔ ہر دفعہ جاری ہر بات یا امر نے، بار بار ڈیونورسٹی میں فلسفہ پر کچھ دیتے ہوئے، ایک بار ضمیر کی یہ تعریف کی تھی کہ "وہ کل کا جو دے مطالبہ ہے" کانٹ کے نزدیک وہ نفس انسانی کے اندر حقیقت کی آواز ہے۔ پس اگر ضمیر ایک امر ملے ہے تو ہم کو وہ سب لازم بھی تسلیم کرنا ہوں گے جو اس کے ساتھ وابستہ اور اس کو ہمائی اور واجب التعمیل بناتے ہیں۔

۶۸۔ سب سے پہلے تو یہ امر قابل غور ہے کہ اگر فی الواقع فطرت انسان پر حکمراں ہے تو پھر انسان سے یہ توقع کرنا کہ فطرت پر فرماں برداری کرے ایک مضحکہ خیز بات ہوگی۔ یہ کرنا میرا فرض ہے۔ بالکل بے معنی ہے اگر اس کے ساتھ میں کر سکتا ہوں" بھی نہ ہو، قانون اخلاقی بالکل بے معنی ہے جب تک انسان کو آزاد اور قادر عمل نہ مانا جائے۔ فرض کے ساتھ قدرت عمل بھی مسلم ہونا چاہئے ہیں قدرت عمل ضمیر کا پہلا اصول موضوعہ ہونا چاہئے

علامہ ویرن اخلاقی قانون کا منشا صرف یہ نہیں ہے کہ ہم یہ کہیں یا وہ کریں بلکہ اس کا تعلق اس تمام سے ہے جو ہم ہیں اور اس لئے اس کی تسکین کمال عمل سے کم درجہ کی کسی شے سے نہیں ہو سکتی ضمیر جو کمال کی طالب ہے نقص پر رضا مند نہیں ہو سکتی جب تک میرے فرض اور میری دلی خواہش میں تصادم ہے میرا وجود کمال سے گما ہوا ہے میں فرض میں کوئی تبدیلی نہیں کر سکتا، لیکن اپنی خواہشات کو دبا سکتا ہوں لیکن اس اخلاقی کمال

یا معصومیت کے درجہ پر پہنچنے کے لئے کانٹ کے خیال کے مطابق لامتناہی وقت دینا ہے۔ ایک انسانی حیات سے تو یقیناً زمانہ وقت چاہئے۔ اس بنا پر اخلاقی قانون یا تو ہم سے ایک امر ناممکن کا طالب ہے اور اس لئے ناقابل تسلیم ہے، اور یا پھر اس کے مطالبات تسلیم کرنے کے لئے ہمیں کافی وقت ملنا چاہئے چنانچہ اس لحاظ سے بقا پر گورخ عقل علی کا دوسرا اصول موضوعہ ہے۔

الغرض جب کسی انسان کو یہ دعوت دی جاتی ہے کہ وہ دنیا کی ساری لذتیں خواہشات، دولت، مسرت، سب کو چھوڑ کر فرض کو فرض سمجھ کر انجام دے جس کا لازمی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ سارے مادی فوائد، فرض شناسوں کے بجائے فرض فراموشوں اور بدکرداروں کے حصہ میں آجاتے ہیں تو ایک ایسی صورت پیدا ہو جاتی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ کائنات کی بنیاد انصاف پر نہیں۔ اگر ضمیر کی جو کسی حقیقت کے اندر ہے اور وہ کوئی دھوکا ہی دھوکا نہیں، تب ایک اخلاقی نظام ہی کو اصل حقیقت ہونا چاہئے اور اس لئے محاکم اخلاقی کو مسرت کے منافی نہ ہونا چاہئے لیکن اس امر کی انجام دہی کے لئے ایک ایسی قوت کی ضرورت ہے جس کے قبضہ قدرت میں اس دنیا اور اس دنیا کے تجربات کا دور ہو، اسی قوت کو خدا کہتے ہیں، چنانچہ خدا عقل علی کا نمبر اول اصول موضوعہ ہوا۔

چنانچہ کانٹ کا استدلال ہے کہ اگر ضمیر انسان کے اندر کائنات کی آواز ہے اور اسی کے قبول فرض میں فرض کی بنیاد ہے تو ہم کو اس کے ساتھ اس کے لوازمات یعنی خدا قدرت عمل اور بقا روح کو بھی تسلیم کرنا پڑے گا۔ الغرض عقل نے جن مسائل کو معرض شک میں ڈال دیا تھا، اخلاقی عزم ان کو پایہ ثبوت تک پہنچا دیتا ہے۔

کانٹ کے اس عظیم شان استدلال کیلئے ملاحظہ ہو ڈیٹن ۲۹-۳۰-۳۱ اور ص ۴۰۰-۴۰۱۔ ۶۹۔ زمانہ حال کی عملیت اور کانٹ کے نظریہ میں حسب ذیل فرق ہے۔



(۱) کانٹ عقیدہ کے لازم کا قائل ہے جب کہ مرد و عورت عقیدہ میں انتخاب کو بہت بڑی حد تک وکیل سمجھتی ہے، کانٹ کا خیال ہے کہ ہم اپنی اخلاقی فطرت کے مقتضیات پر خود کرنے سے ان عقائد کو خود بخود اخذ کر سکتے ہیں جن پر ہماری اخلاقی فطرت کی کہنا چاہیے۔ چنانچہ ان عقائد پر یقین کرنے کے لئے تجربہ کا انتظار کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس کے خلاف زمانہ حال کی علمیت تجربہ کے چشمہ وابر کے اشارہ پر چلتی ہے۔

(۲) کانٹ کے نزدیک اخلاقی مصالح ہی کے ہاتھ میں ہمارے مابعد الطبیعیاتی عقائد کا فیصلہ ہے کیونکہ اخلاقی احساس ہی حقیقت کی کنجی ہے، جد علیت کے نزدیک ہمارے عقائد کی تعمیر میں اور بھی بہت سے مصالح داخل ہیں، بلکہ علمیت کے نقطہ خیال سے کوئی انسانی غرض و مصلحت ایسی نہیں جو عقیدہ سے غیر متعلق اور دور افتادہ ہو۔

(۳) جنوں تصوروں کی تصدیق کے لئے جو دراصل مذہب کے دائرہ میں داخل ہیں، کانٹ ارادہ سے اپیل کرتا ہے جبکہ علمیت محدودہ کا کہنا ہے کہ تمام اساسی سائنسی عقائد کی بنیاد بھی یکساں ہے، ہم یہ ثابت نہیں کر سکتے کہ ہر واقعہ کا کوئی نہ کوئی سبب ہوتا ہے لیکن اس کو سائنسی علم کی خاطر ہر طور ایک اصول موضوعہ کے مان لیتے ہیں۔

چنانچہ زمانہ حال کی علمیت کا کہنا ہے کہ ہم ہمہ وقت صرف چند عقائد نہیں بلکہ کثیر العقائد عقائد تسلیم کرتے رہتے ہیں جن کا کوئی برہانی ثبوت ہمارے پاس نہیں ہوتا۔ اس لئے سائنس دان بھی عقائد کے رحم و کرم پر جینا پڑے اور ایسی باتوں پر ایمان لانے پر مجبور ہے جو نہ بلا واسطہ دیکھی جاسکتی ہیں اور نہ کسی دوسرے طریقہ سے محسوس کی جاسکتی ہیں، جو ایسی چیزیں ہیں جن تک ہماری رسائی ناممکن ہے مثلاً ایٹوم بکشی نقل، ابلیکٹران، توانائی، ان عقائد کی صداقت کا معیار، ان کی علی رہنمائی ہی میں مضمر ہے۔ اگر یہ ہماری رہنمائی صحیح سمجھ کر لے لیں تو سچے عقائد ہیں ورنہ جھوٹے۔

یہی حال ہمارے اخلاقی اور سبائی عقائد کا ہے۔ کانٹ کے نزدیک قانون و قیمت

عقائد کے درمیان ایک مقرر و قائم لفظ ہے مخصوص اخلاقی قوانین، جیسے ایذا و وعدہ، راست گوئی، تحفظ حیات، اسی اہلی اور غیر متغیر قانون یعنی ضمیر کے حکم تعلیمی سے متعلق کہے جاسکتے ہیں لیکن اس دور کے حامیان علمیت کا خیال ہے کہ اخلاقی اصول نہ تو بلا واسطہ یقینی ہیں اور نہ قیاسی ہیں۔ اس میں ان کے اچھے برے ہونے کا بہتہ ان کے بھل سے چلتا ہے، جو تجربہ ہی سے معلوم ہو سکتا ہے، عدل و محبت، جمہوریت ایسے اصول ہیں جن کو برہانی تحفظ حاصل ہے اور نہ روایتی سند کی حمایت، ان کو آزمائش ہی ان کے متعلق فیصلہ کیا جاسکتا ہے۔ اچھائی کسی شے کی اچھائی ہوتی ہے، خود اچھائی کے اندر کوئی جوہر نہیں جس کی آب و تاب کی بنا پر اس کو اچھا کہا جائے۔ یہاں علمیت کے ڈانٹے، افادیت اور دہری اخلاقیین سے مل جاتا ہے ہیں ملاحظہ ہو ایمانہ رسالہ اٹلانٹک، نمبر نومبر ۱۹۲۱ء، ہمارے مخطوطہ پندہ اخلاقیات از جے۔ ٹی۔ ایڈمز، جان اسٹوارٹ مل، افادیت، ہربرٹ اسپنسر مبادی اخلاقیات ابواب سوم و چارم، ڈیوی اور ٹنٹ، اخلاقیات ص ۳۳۳-۳۹۳

۱۰۔ تصورات کے کیا معنی ہیں؟ امریکن علمیت کا آغاز اس سوال کے پس پشت جا کر کہ کیا یہ عقیدہ صحیح ہے؟ اس سوال کے جواب سے شروع ہوتا ہے اس عقیدہ کے معنی کیا ہیں؟ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲



جو ان تصورات پر مبنی ہوں، تصدیق ہو سکتی ہو، مثلاً ہم کبلی کی تفصیل (ذہنی تصویر) سے معذور ہیں لیکن ہم حساب لگا کر بتا سکتے ہیں کہ کبلی کا کیا صل ہو گا۔ لہذا کبلی کا یہ مفہوم ہوا کہ وہ ایک ایسا عامل ہے جو چند مخصوص نتائج پیدا کرتی ہے کبلی کا عمل ہی اس کے معنی ہیں اور وہی کبلی جو پیرس نے اسی خیال کو بسط و شرح کے ساتھ بیان کیا ہے۔ چنانچہ ہر ایسے تصور کا مفہوم جس کی کوئی محسوس شبیہ ذہن میں قائم نہ کی جاسکے، ان آثار و نتائج میں شامل ہے جن کی جانب ہمارا ذہن اس کی وساطت سے رجوع ہوتا ہے۔

”ذرا وزن کا تصور ماحول حاصل کرنے کی کوشش کیجئے۔ یہ کہنا کہ کوئی شے ذہنی ہو سادہ الفاظ میں اس کہنے کے برابر ہے کہ اگر کوئی مزامم قوت نہ ہو تو وہ گر پڑے۔ یہی وزن کا مکمل تصور ہے۔“ (ہارلس پیرس، اتفاق، محبت اور مطلق حقیقت)

اس طریق پر ہمیں ان تمام الجھنوں سے نجات مل جاتی ہے جو نفس و ذہن کے تصور و قوت عامہ، آزادی ارادہ یا وجود باری کے تصورات حاصل کرنے کی سعی لاکھل سے ہوتی ہیں۔ مرن اس امر کو ملحوظ رکھئے کہ تجربہ میں ان تصورات کے کیا نتائج مرتب ہوتے ہیں۔ اگر کچھ نہیں تو ان کے معنی بھی کچھ نہیں۔ اگر ان میں سے کسی دو کے نتائج یکساں ہیں تو ان کے معنی بھی ایک ہی ہیں چاہے ان کے نام مختلف ہوں۔ چنانچہ ہارلس پیرس کے نزدیک کیتھاک اور پروسٹنٹ کے درمیان مثلاً ربانی کی مقدس دم کے نمبر ہیں فی الحقیقت کوئی اختلاف نہیں۔ یہ کیتھاک شراب اور زہریلی میح کا خون اور جسم ہیں اور یہ کہنا کہ وہ ان کے علامات ہیں ایک ہی معنی رکھتے ہیں بشرطیکہ زہری اور شراب کے خواص میں فرق نہ ہو اور نہ رسم کے جذباتی مفہوم میں اختلاف ہو۔

حقیقت امر یہ ہے کہ ہمارے ہست سے تصورات جن کے مفہوم کا منفرد تفصیل ہوتا ہے ہمارے عمل کے لئے چند ہدایات بن کے رہ جاتے ہیں۔ گھنٹی بجنے کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ آٹھ اور معاصر کا آواز کا کوئی خیال نہیں کرتا۔ ذہن صرف گھنٹی کے عملی معنی قبول کرتا ہے۔

ریں کی لائن پر سرخ اور سبز رنگ کی روشنیوں کو انجینئر رنگ نہیں سمجھتا بلکہ اپنے عمل کے لئے کچھ ہدایتیں سمجھتا ہے۔ موسیقی کے اشارات ماہر موسیقی کے لئے کمان اور انگلیوں کو ایک خاص انداز سے حرکت دینے کے لئے ہدایات کا کام دیتے ہیں۔ چنانچہ ہارلس پیرس کے نزدیک تصور کی تعریف یہ ہے کہ ”وہ ایک نقشہ عمل ہوتا ہے“ اور ہر وہ عقیدہ جو کسی تصور کو دنیا میں کوئی مستقل درجہ بخشتا ہے۔ ہماری فطرت میں ایک دستور العمل یا بالفاظ مختصر عادت کی بنا ڈالتا ہے۔ مثال کے طور پر غور کیجئے کہ کشش ثقل سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اس کے معنی سوائے اس کے کچھ نہیں کہ چیزوں کے چھونے، اٹھانے، ذخیرہ کرنے، تعمیر کرنے چلنے پھرنے، ہار اٹھانے وغیرہ کے عادات ضروریات کے مطابق ہمارے اندر پیدا ہو جاتے ہیں۔

۱۱۔ اس نظریہ سے کہ تصورات و عقائد کے معنی کیا ہیں، ولیم جیمس کا نظریہ کہ ہر وہ عقیدہ سچا ہے جو کامیابی کی جانب رہنمائی کرتا ہے یا مفید عادات ہمارے اندر پیدا کرتا ہے ایک قدم آگے ہے، اگر کوئی عقیدہ ہماری گمراہی کا باعث ہوتا ہے یا ہمارے اندر بُری عادات پیدا کرتا ہے تو سمجھو! ہے۔

اس نظریہ حقیقت کی نظریہ ارتقا سے تائید ہوتی ہے۔ اس لئے کہ کشش جہات ہیں، ارتقا کی نظر میں عقل ایک آلہ کار ہی ہے۔ اگر نفس قیام بقا میں معین نہیں تو پھر خود اُس کا وجود محال ہوا جاتا ہے اس لئے صحت تصور کا یہ معیار نہیں ہے کہ وہ خارجی اشیا کی ہو یہ تصور ہو بلکہ یہ ہے کہ وہ ماحول کے مطابق بنانے میں کہاں تک معین ہوتا ہے۔ آئکھ سے جدا، است یا خارجی میں کوئی رنگ نہیں، علی ہذا کانوں سے جدا کوئی آواز نہیں کا سیتا لے طبیعت کے قوت نئے روپ دیکھ کر پیرس نے کہا خوب کہا ہے کہ طبیعت کی چٹھیں بڑھتی اور چٹ ہٹی تو ضرور ہیں لیکن ان میں گہرائی نہیں اس لئے کہ گہرائی سے رنگ بچکا پڑ جاتا ہے میری طبیعت نطق کا ایک اصول تو غور ہے کہ کسی فلسفہ کے نظری نظام کا کوئی آفاقی اصول۔



عمل کے لئے یہ ضروری نہیں ہے کہ کچا سبب سرخ ہوا اور کچا سبب سبز ہو، بلکہ ضرورت صرف اس قدر ہے کہ سبب کی صفت میں یہ اہم فرق، ذہن کو کسی نہ کسی علامت کے ذریعہ سے معلوم ہو جائے۔ چنانچہ رنگ دیگر علامات کی طرح ایک علامت ہے۔ اگر حیات اندرونی ملائق کی، بیرونی ملائق کے ساتھ توازن کا نام ہے، باخارجی اسباب کے اختلافات ہمارے کردار کے اختلافات کو مستلزم ہیں، تو وہ نفس جو خارجی اختلافات کی علامات اپنے اندر رکھتا ہے، حیات کے لئے کارآمد ثابت ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کے پاس جو دنیا کی مکمل تصویر ہے وہ فی الحقیقت دنیا کے مطابق نہ ہو، چنانچہ اولاً حق وہ ہے جو عین بقا ہوا و ثنائیا یہ کہ خوش حالی کا باعث ہو، الغرض حق وہی ہے جو زندگی میں کارآمد ثابت ہو۔

نفس انسانی کے اس حیاتیاتی نظریہ کی بنیاد پر ویسٹروسی اپنے نظامِ عملیت کو آلاتیت (INSTRUMENTALISM) کہتا ہے یعنی تصورِ فروغِ حیات کا ایک آلہ ہے نہ کہ مابیت اس کا ترجمان، پر ویسٹروسی اپنی خود ساختہ عملیت کو انسان پرستی کہتا ہے یعنی انسان کے لئے حق وہی ہے جو کسی مافوق الفطری ہستی کے اغراض کے بجائے خود اس کے اغراض کے لئے مفید ثابت ہو۔

۷۲۔ زمانہ حال کی عملیت کا ہر اصول کہ "وہی عقیدہ ٹھیک ہے جو کام آئے" تعینِ مفہوم کا محتاج ہے اس لئے کہ کام آنے کے معنی مختلف ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس فقرہ کے حسب ذیل معانی ہو سکتے ہیں۔

(۱) نقدِ قیمت یعنی کام آنے سے مطلب یہ ہے کہ ایک عقیدہ، جن احساسات، لذات اور آلام کا مدی ہو وہ اس کے تسلیم کرنے سے بلا واسطہ وقوع پذیر بھی ہو جائیں۔

مثلاً اگر میرا عقیدہ ہے کہ دنیا چٹائی ہے تو لازماً میں تصور کروں گا کہ اگر سپرنگ فیلڈ بسٹن کے مغرب میں ہے اور البانی اسپرنگ فیلڈ کے مغرب میں ہے تو البانی بھی بسٹن

کے مغرب میں واقع ہے اور اس بنا پر میرا سیدھا راستہ جانبِ غرب ہوا۔ اس کی تصدیق سفر کے عملی تجربہ سے ہو جاتی ہے جس کو اس عقیدہ کی نقدِ قیمت گنا چاہئے اور یہ اس حد تک صحیح بھی ہے لیکن اگر میرا استدلال یہ ہو کہ بسٹن کے مغرب میں ہے اور بسٹن بسٹن کے مغرب میں ہے اور اس لئے لندن کا سب سے قریب اور سیدھا راستہ جانبِ غرب ہو گا تو اس اعتقاد کی نقدِ قیمت سببی ثابت ہوگی اور اس لیے یہ عقیدہ غلط ٹھہرے گا چنانچہ جب کوئی سببی نظریہ نتائج کے عملی مشاہدہ سے اخذ کیا جاتا ہے اور صحیح ثابت ہوتا ہو تو اس کی نقدِ قیمت یہ قول حاسیانِ عملیت اس کی صداقت کو ثابت کرتی ہے۔

عملیت کے اس عنصر کو تجربی عنصر کہنا ہے جانہ ہو گا یعنی عقیدہ کی صداقت کا معیار جیتے جاگتے تجربہ پر مبنی ہے لیکن یہ غور طلب ہے کہ کون عقیدہ اور کس حد تک اس آزمائش کا تحمل ہو سکتا ہے۔

(ب) دوسرے معنی۔ دیگر منطقِ قضایا کے ساتھ ہم آہنگی، عقائدِ جہاد اور ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہو سکتے۔ ہم یہ نہیں کر سکتے کہ طبیعیات میں ایک طرح کا سالہ مانیں اور کیمیا میں دوسری طرح کا، خواہ اپنی اپنی جگہ دونوں سے علیحدہ علیحدہ کام چل سکتا ہو۔ اگر ہم اس طرح متضاد عقائد کو ماننا شروع کریں، جیسا سائنس میں بعض اوقات ہوتا بھی ہے تو ہماری عقل کا فرض ہے کہ باہمی اختلافات کو دور کر کے ہم آہنگی پیدا کریں۔ کائنات کے متعلق کوئی نیا عقیدہ جو پرانے عقائد سے ہم آہنگ نہ ہو (مثلاً کوہِ نکس پر مقابلہ بلیٹروس) تو وہ عقیدہ یا تو پرانے عقائد سے دب جائے گا یا پھر اپنے اندر پر پرانے عقائد کو ڈھال لے گا۔ نتیجہ مطابقت باہمی ہونا چاہئے اور جہاں دو نظریے اپنی نقدِ قیمت کے اعتبار سے ٹھیک معلوم ہوں (مثلاً زمین کے متعلق نظریہ) تو پھر فیصلہ کی بنا "سادگی" پر رکھنا چاہئے۔

چنانچہ حق کی مقدار میں یہیم تغیر ہوتا رہتا ہے کسی عقیدہ کو ہم صرف اس وقت



کارآمد قرار دے سکتے ہیں جب وہ دوسریں پر اکترا ہو یعنی خود اس کی کچھ نقد قیمت ہو اور دوسرے عقائد سے مربوط ہو (عملیت از جیس ظلم)

(د) اعلیٰ قدر میں عقائد کے نتائج کے اعتبار سے عملی فوائد کے علاوہ ان کے وہ اثرات بھی جو ہمارے جذبات اور کائنات کے متعلق ہمارے انداز فکر مرتب ہوتے ہیں قابل لحاظ ہیں کسی عقیدہ سے تسکین قلب کسی سے بے چینی کسی سے یقین کسی تذبذب کسی سے حرکت اور کسی سے جمود کسی سے اخلاقی بہت اور کسی سے اخلاقی سستی پیدا ہوتی رہی جب عقائد کی جیسا کہ مذہبی عقائد کا سال ہے کوئی نمایاں نقد قیمت نہ ہو لیکن وہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جاتے ہوں تو یہی اعلیٰ اقدار فیصلہ کن ہوتے ہیں۔ چنانچہ ایسے دو عقیدے جو اور باتوں میں برابر ہوں لیکن ایک رجائیت کی جانب مائل ہو اور دوسرا پادشیت کی جانب تو اول الذکر حق بجانب تصور کیا جائے گا لیکن واضح ہو کہ کوئی حامی عملیت (بشرطیکہ وہ بطنے کی طرح دروغ مصلحت آمیز نہ ہو) محض اعلیٰ اقدار کی بنا پر کسی عقیدہ کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہو سکتا اگر پہلی دوسریں اس کی قیمت کا فیصلہ نہ کر چکی ہوں۔

۴۔ حق کے مذکورہ بالا مین معیاروں کی بنا پر ایک شخص کا حق دوسرے شخص کے حق سے مشابہ ضرور ہوگا خواہ بالکل یکساں نہ ہو۔ چنانچہ خطرہ کی ایک مقررہ مقدار ایک شخص کے لئے محرک عمل اور دوسرے کے لئے ہمت شکن ہو سکتی ہے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ کسی کے سخت واقعات پر عقیدہ کارآمد ثابت ہو نہ ہو اور کسی کے لئے مشیت ایزدی پر عملیت کے نقلی معنی کا تقاضا یہ ہے کہ انسان ہر اس عقیدہ کو اختیار کرے جو اس کے لئے کارآمد ثابت ہو عام اس سے کہ وہ دوسروں کے عقائد سے ہم آہنگ ہو یا نہ ہو۔ اس نقد پر عملیت کا دعویٰ حق کی صریح اضافیت ہوگا اور ہر شخص کا فلسفہ اس کے مزاج اور ماحول کا عکس ہوگا۔

پڑوسیوں سے عقائد کا اختلاف اتنا ہی برا ہے جتنا ذاتی اختلاف۔ لہذا مناسب یہی ہے کہ جس طرح ہم اپنے ذاتی عقائد میں ہم آہنگی پیدا کرتے ہیں، اسی طرح اپنے عقائد اور اپنے ہمالوں کے عقائد کے درمیان بھی ہم آہنگی پیدا کریں۔

چنانچہ "انفرادی عملیت" سماجی عملیت کی تابع ہے۔ وہی عقیدہ صحیح ہے جو اپنے نتائج کے اعتبار سے کثرت اناس کے لئے مفید ہو (اور آخر درجہ میں کل انسانیت کے لئے) اس بنا پر کسی عقیدہ کے صحیح اور حق ہونے کا فیصلہ ایک طویل سماجی تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ امریکہ میں آج کل سماجی عملیت ہی رائج ہے جس طرح ڈرن پاؤنڈ کا فلسفہ قانون سماجی ہے اور جس کی رو سے صرف وہ قوانین صحیح ہیں جو جملہ اغراض و مقاصد انسانی پر نظر کرتے ہوئے زیادہ سے زیادہ اغراض کے حصول میں مبین ہوتے ہیں۔ پروفیسر ڈیوی کا اصول کو بیدار رکھنا گو اور دیگر مقامات پر اسی امر کا مدعی ہے کہ صرف وہ عقائد صحیح ہیں (خواہ وہ مذہب کے متعلق ہوں یا اخلاقیات اور با بعد الطبیعیات کے متعلق) جو تجربہ سے طویل آزمائش کے بعد انسانی بہبودی کے خاص ہوں۔ ڈیوی اس پر یہ اور اضافہ کرتا ہے کہ کوئی مادی رانی اور آفاقی اصول اس شرط کو پورا نہیں کر سکتا۔ دینیم جس کا خیال تھا کہ انسانی مسرت کے لئے خدا پرستی ضروری ہے، ملاحظہ ہو عزم بالا اعتقاد میں رد عمل اور خدا پرستی اور دیگر عقائد جیسے)



## باب عملیت کی تنقید

۴۰۔ کہا جاتا ہے کہ اگر ہم مختلف عقائد پر عملیت کی آزمائش کریں، تو ہم عملیت کو صحیح سمجھ سکتے ہیں۔

مسلمانی کا دعویٰ ہے کہ جمہوریت ناکام ثابت ہوئی یعنی وہ ایک غلط عقیدہ تھا، ایک عملیاتی فیصلہ ہے۔ کیا مسلمانی کا یہ خیال صحیح ہے کہ جمہوریت اٹلی میں ناکامیاب رہی۔ کیا جمہوریت کی قرار واقعی جانچ کی گئی تھی؟ کیا اس کے ساتھ مطلق العنان حکومت کا بھی جائزہ لیا گیا ہے؟ کیا کسی حکومت کی بھی جانچ پڑتال کی گئی ہے جیسا کہ چاہئے تھا؟ کیا ہم عیسویت کی عملیاتی جانچ کر سکتے ہیں؟ جب گزشتہ جنگ کا آغاز ہوا تھا تو یہ آواز بلند ہوئی تھی کہ عیسویت فیل ہوگئی، یہ فیصلہ عملیاتی تھا، لیکن کیا واقعی (عملیاتی اصول پر) اس کی آزمائش بھی کی گئی تھی؟

کیا تاریخ کسی عقیدہ کے متعلق کوئی عملیاتی ثبوت پیش کر سکتی ہے؟

ایک سادہ تر عقیدہ لیجئے یعنی بھائے روج، ذرا غور کیجئے اس کی جانچ ہم کس طرح کر سکتے ہیں؟ کاتھ لے اس عقیدہ کے صرت ایک پہلو پر روشنی ڈالی ہے یعنی اس عقیدہ سے اخلاقی کبیل کی راہ کھل جاتی ہے لیکن کیا یہی عقیدہ ہمیں دائمی روحانی خواری اور اخلاقی پستی کی جانب نہیں لے جاسکتا؟ اس لئے کہ بھادو دام بہ یک وقت دائمی سعادت یا دائمی لعنت، دائمی عذاب، ناسعد اور بیزاری کا منحل ہے۔ وہ مسیحی انسانی کے لئے نازیبا

کام بھی دیتا ہے اور بھادو الموت کی طویل فرصت کا خیال غفلت آفریں بھی ثابت ہو سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہماری حیات ہر جوشے اثر انداز ہوتی ہے وہ محض مستقل زندگی کا امکان نہیں ہے بلکہ مستقل زندگی کی نوعیت کا تصور ہوتا ہے۔ ماضی میں یہی عقیدہ جزا و سزا کے عقیدہ سے مل جل کر شریعت اور احکام مذہبی کی پابندی کا حامی رہا چنانچہ اس کے ہاتھوں سہاؤں کی شیرازہ بندی ہوئی اور اسی کے ساتھ جنگ و جدل کے دست و بازو کو بھی قوت پہنچی۔ کیا ماضی کے کسی قاعدہ سے باقاعدہ ہم اس کے فوائد اور نقصانات کو شمار کر کے کسی حتمی تک پہنچ سکتے ہیں؟ اور کیا اس نوعیت کے مسائل میں حق کی جانچ کا یہی طریق ہونا چاہئے؟

۴۱۔ اب رہا یہ سوال کہ آیا عملیت تحقیق حق کے شرائط پورے کر سکتی ہے یا نہیں۔ اس کے لئے ذیل کی مثالوں پر غور کیجئے۔

(۱) نشان کی گم شدگی۔ ان دو تفسیروں میں سے کون سا تفسیر صحیح ہے۔ ہومز نام کا ایک شخص تھا، ہومز نام کا کوئی شخص نہ تھا۔ منطلق اور فہم عامہ دونوں اس امر کی متقاضی ہیں کہ ان دونوں میں سے ایک تفسیر صحیح ہونا چاہئے۔ فرض کیجئے سارے نشان گم ہو گئے ہیں۔ ہم کچھ پتہ نہیں لگا سکتے اس لئے کہ ہر دو جانب شہادت مفقود ہے۔ ایسی حالت میں واقعات کے سکھ میں ہر دو واقعات کی نقد قیمت کچھ بھی نہیں اور نہ دیگر عقائد سے ہم آہنگی یا اعلیٰ قدروں کے حصول کے نظریہ سے ہم کچھ فائدہ اٹھا سکتے ہیں۔ چنانچہ عملیاتی اصول سے ہم کسی تفسیر کو صحیح یا غلط نہیں کہہ سکتے بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ بے نتیجہ اور بے امتیاز، ہونے کی حیثیت سے ہر تفسیر معنی ہی سے کورا ہے لیکن اگر ہم کو اصرار ہے کہ ایک تفسیر صحیح اور دوسرا غلط ہوگا تو اس کے وجہ عملیت کے باہر دوسرے طریق تحقیق میں ملیں گے۔

دروغ گو اس شخص کو کہتے ہیں جو گم شدہ نشانات میں کچھ معنی پہنچا کر اپنا کام نکالتا ہے۔ وہ گزشتہ واقعات کی حقیقی ترتیب کے بجائے کوئی ایسی جعلی ترتیب گروہ لینا ہے



جو مرد و جہسلا سے ہم آہنگ ہو کر چل جاتی ہے، حالانکہ اس سے اس کی ذاتی غرض اپنے  
ہوتی ہے، چنانچہ ایسے موقعوں پر گواہ سے جرح اسی لئے کی جاتی ہے کہ یہ دیکھا جائے کہ اس کا  
بیان کہاں تک ان واقعات کے مطابق ہے جو دوسروں کو بھی معلوم ہیں اور اس عملیاتی  
جائے سے اکثر جھوٹوں کی بدل چل جاتی ہے۔ مگر فرض کیجئے کہ کوئی ایسا شاطر دروغ گو اور باہر  
کذاب و افتراء ہے جو گرفت میں نہیں آتا تو کیا اس کے بیان کو سچ سمجھا جائے گا۔ اس مسئلہ سے  
قدرتی طور پر ایک اور مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔

(۱) مکمل نقل۔ دنیا میں مکمل نقل کی مثالیں بہت خاند ہیں۔ ایک سکہ دوسرے سکہ کی شکل  
ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ دو آدمی ایک مکمل کے تخیلوں میں سکوں کی یکساں تعداد جنگ سے  
لیتے ہیں اور نادانستہ ایک دوسرے کا تخیل اٹھا کر لے جاتے ہیں۔ عملیاتی معیار سے کوئی  
امرا یا نہیں ملتا کہ ان کے اس عقیدہ میں لغزش پیدا کر کے ہر ایک کے پاس اس کا اپنا ہی  
تخیل ہے لیکن کیا دونوں کا یہ عقیدہ صحیح ہے؟ اگر ایسا نہیں ہے تو ہم کو حق کی کوئی دوسری  
تعریف تلاش کرنا چاہئے۔

اس معاملہ میں تخیلوں کے یکساں ہونے میں کسی امر کا دار و مدار نہیں ہے اور نہ اس  
مسئلہ کو حل کرنے کے لئے کوئی مجبوری لاحق ہوتی ہے لیکن بہت سے معاملات ایسے ہوتے ہیں  
جہاں یکسانیت کی اہمیت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اگر آپ رابرٹس کے کسی شاہ کار کی  
ہو بہر نقل (اصلی شاہکار سمجھ کر خریدیں اور بعد کو آپ کو یہ معلوم ہو کہ وہ نقل ہے، تو اس کی  
کیا وقعت رہ جائے گی؟ اس کا اندازہ آپ کو اس لطیفہ سے چلے گا جو ایک نواد کے ذریعہ  
کہنے والے کے متعلق مشہور ہے۔ اس کے دشمن نے اس کی پیش بہا تعداد پر چلنے کے بجائے  
اس کے دل پر اس سے زیادہ کاری جوڑ لگائی، وہ اس طرح کہ اس نے اس کے نواد  
کی ہر بہر نقل کی مالک نواد خود حیران رہ گیا کہ کون اصل ہے اور کون نقل جہاں انفرادی

لے REMBRANDT ایک اللہ بڑی مہر و مروت معذور و سنگ تراش

یکسانیت کا سوال ہوتا ہے وہاں عملیاتی تطابق تشبیہی بخش نہیں ہوتا۔

(۲) کائنات کی رنگ رنگ یکسانیت۔ اہمیت اشیا کے متعلق متعدد نظریے ہیں۔  
جن میں سے ہر ایک واقعات کے مطابق اور کارآمد ہے۔ فتنے کا خیال تھا کہ اس طرح فلسفہ  
کائنات کے دو نظام ہیں جن میں سے ہر ایک واقعات کے مطابق اور کارآمد ہے۔ ایک تو  
اسپینوزا کا جبر مت کا نظریہ اور دوسرا تصورات کا نظریہ قدرت۔ انسان اپنی افتاء و مزاج کے  
لحاظ سے ان میں سے کسی ایک کو انتخاب کر لیتا ہے اور پھر اسے (۱۹۳۹ء) فرض کیجئے کہ  
اس طرح کے متعدد دلائل نظریے ہیں جن میں سے ہر ایک کسی زکی کے پسند خاطر ہے تو کیا یہ سب  
نظریے صحیح ہوں گے، جو اس نظریہ کے حامی ہیں ان کا یہ دعویٰ نہیں کہ یہ سب کے سب نظریے  
صحیح ہیں اس لئے کہ ان کے نزدیک حق وہ ہے جو مختلف رنگوں میں ظاہر ہوتا ہے مگر گٹ  
کے مختلف رنگوں میں حقیقت کا مستقر کوئی ایک رنگ نہیں بلکہ اس کی وہ خاصیت ہے جس کے  
ذریعہ وہ مختلف رنگ بدل سکتا ہے

نفس انسانی ہمیشہ ایسے حق کا متلاشی ہوتا ہے جو اس کی خواہشات سے آزاد  
اور اس کی قوت تحقیق سے باہر ہو۔

۱۰ عملیت کی ایک مرکزی خرابی یہ ہے کہ جب ہم نے کسی عقیدہ کو خود انتخاب کر کے اختیار کیا  
تو وہ عقیدہ ہی کیا رہا۔

انتخاب کئے ہوئے نظریہ بریہ شک ہوتا ہے کہ ہمارے رجحان اور پسند نے ثبوت کا بدلہ  
من مانے طور پر جھکا دیا ہو گا اس طرح عقیدہ پر محض خیالی و داخلی ہونے کی ہر رنگ جاتی ہے  
حالانکہ عقیدہ نام سے کسی ایسی شے کی جانب رجوع ہونے کا جو حقیقی مستقل اور معروضی ہو۔

عملیت کی منطقی غلطی یہ ہے کہ وہ مبتداً ذخیرہ غلط مسکوس کرتی ہے یعنی وہ قضیہ  
ملہ جنما اور خبر کی اصطلاح میں عام فہم ہونے کی وجہ سے اختیار کی گئیں۔ ان کے مقابلہ میں منطق کی اصطلاح میں

موضوع و محمول ہیں۔ مترجم



”کل صحیح تضایا کارآمد ہوتے ہیں کا عکس یہ کرتی ہے۔ کل کارآمد تضایا صحیح ہوتے ہیں منطقی اصول سے اس منکوسیت میں متضاد ہے۔ کل کو کے کا سے پرندہ میں سے ہم نتیجہ نہیں نکال سکتے۔ کل کا لے پرندہ کو سے ہم صرف صحیح صحیح یہ کہہ سکتے ہیں کہ کوئی پرندہ جو کالا نہ ہو وہ کتا نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ مسئلہ موجودہ میں بھی ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو قضیہ کارآمد ثابت نہ ہو وہ صحیح نہیں ہو سکتا۔ اجمالی پہلی عملیت غلطی کا سراغ لگانے میں کارآمد ثابت ہوتی ہے جبکہ ایجابی عملیت ثبوت حق میں قاصر ہے۔ (ملاحظہ ہو خدا کے معنی: ص ۱۱۱)

صرف ایک صورت ہے جس میں قضیہ کو قطعی طور پر محکوم کر سکتے ہیں مثلاً کل مشلث متوازی الاضلاع متوازی الزوا یا اور کل مثلث متوازی الزوا یا متوازی الاضلاع ہوتے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مبتداً خبر اپنی وسعت دلالت میں مساوی ہیں چنانچہ اگر صحیح تضایا اور کارآمد تضایا بھی اسی طرح اپنی تعبیر و دلالت میں مساوی ہوں تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ کارآمد ہونا صحیح ہونے کا معیار ہے، اگر ہم یہ فرض کر لیں کہ کائنات کی بنیاد رحم و کرم پر ہے یا اس کو ہمارے لئے موزوں بنانے پر ہے تو وہ تمام مقادیر صحیح تصور کئے جائیں گے جو معین حیات آرام دہ یا تسکین بخش ہوں اور اس بنا پر عملیاتی جانچ ٹھیک ثابت ہوگی لیکن اس لحاظ سے عملیت کی قدر و قیمت ایک نیک خیالی پر مبنی ہوگی نہ کہ وہ نیک خیالی (رحم و کرم پر بنا) عملیت پر مبنی ہذا ایک بنیادی عقیدہ مثلاً موزونیت کائنات، عملیاتی طور پر ثابت نہیں کیا جاسکتا کیونکہ وہ تو عملیت کے ثابت کرنے میں کام میں لایا گیا ہے

آخر الامر یہ ہے کہ عملیت اپنے ثبوت کے لئے ایک غیر عملیاتی حقیقت کی محتاج ہے اور اپنا معیار خدا اپنے اوپر استعمال کرنے سے معذور ہے۔ (ملاحظہ ہو خدا کے معنی ص ۱۱۱)

۷۷۔ اب لائیے ذرا یہ دیکھیں کہ تصورات، اخلاقیات، سائنس اور مذہب کے میدانوں

میں مبتداً اور خبر کی اصطلاحیں عام فہم ہونے کی وجہ سے اختیار کی گئیں۔ ان کے مقابلہ میں منطق کی اصطلاحیں موضوع و محمول ہیں۔ مزید

میں کہاں تک کام آسکتے ہیں۔ اخلاقیات میں (ملاحظہ ہو بند ۶۵) عملیت کا معیار اس کا افادہ ہے یعنی بڑی سی بڑی تعداد کی بڑی سی بڑی بھلائی یا بہبودی کی کوئی تدبیر چنانچہ کوئی دشمن ہمارے چھوڑ کر اس عمل کو اچھا نہ کہے گا جس کا نتیجہ یہ ہو کہ نسل آدم نیت نابود ہو جائے لیکن رفاه عام، بقایا خوش حالی کو معیار حق نہیں کہا جاسکتا ہے کیونکہ فیصلہ کر رفاه عام کن امور پر مشتمل ہے اس بات کے طے کرنے پر ضرر ہے کہ حق کیا ہے؟

جنگ کے زمانے سے ہیں یہ احساس شدت سے ہو گیا ہے کہ کیا صنعت و حرفت کیا سیاسیات، اعتماد نفس، سماجی بہبودی کی شرط اول ہے۔ اور اعتماد نفس افراد کے عزائم کی وہ کیفیت ہے جس کے لحاظ سے ہر فرد سماج کے مفاد پر کار کرنے کی جی جان سے کوشش کرتا ہے۔ افراد اپنے گردہ سے اس وقت تک یکجان نہیں ہو سکتے جب تک ان کو اپنے گردہ کی عدل پسندی اور نیک نیتی پر اعتماد نہ ہو۔ خوش حال گردہ وہ ہے جس کے فائدہ دار افراد دونوں اپنے ادھر کاٹ کا قانون فرضیت حاکم کر لیتے ہیں۔ کانٹ کا قانون، بہبودی کے منافی نہیں بلکہ اس سے آقبل ہے۔

ایسا قانون فرض، حیات انسانی کے انصرام کے لئے از بس ضروری ہے اس لئے کہ اعمال کے نتائج متفصلاً محال ہے ایک تو اس وجہ سے کہ ان کا سلسلہ لامتناہی ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ نتائج کی کیفیت میں گونا گوں فرق ہوتا ہے (ملاحظہ ہو جے۔ ایس۔ مل کی افادیت) تیسری کہ کوئی میزان ایسی ایجاد نہیں ہوئی ہے جو لذات کو آلام کے ساتھ تول کر فیصلہ کر سکے (ملاحظہ ہو لیکی: تاریخ اخلاق یورپ، باب اول)

۷۸۔ یہ امر سائنس میں نہایت اہم ہے کہ ہم نے کسی مفروضہ کو برائے واقعات اختیار کیا ہے یا محض پسند خاطر ہونے کی بنا پر۔ واقعات کے لحاظ سے انتخاب مفروضہ کی نقد قیمت کی بنا پر (بند ۷۲) سائنس کی یہ خصوصیت، عملیت کی خصوصیت نہیں، کم از کم ہمارے پاس اس کے کافی وجوہ ہیں کہ اس خصوصیت سائنس کو عملیت کی جانب مخصوص کر سکیں ہم کسی خاص ملک



مفروضہ کو اس طرح جانچتے ہیں کہ ہم یہ دیکھتے ہیں کہ وہ مفروضہ کن کن واقعات کو مستلزم ہو اور پھر یہ دیکھتے ہیں کہ یہ واقعات کہاں تک مشاہدہ میں آسکتے ہیں اور مشاہدہ کر کے اس کا فیصلہ کرتے ہیں کہ آیا یہ واقعات وہی ہیں جو اس مفروضہ کو اختیار کرنے سے لازم آتے تھے ظاہر ہے کہ اس عمل میں ہم منطقی قیاس اور مشاہدہ کے کام لیتے ہیں جس میں نجی رائے کو بالکل دخل نہیں۔

یہ ضرور ہے کہ سائنس کی ترقی کی راہ پر جا بجا ہیں انسانی اغراض کے نشانات ملتے ہیں۔ سائنس جن حقائق کی کشفیت میں لگی رہتی ہے، وہ ایسے ہوتے ہیں جن سے ہماری اغراض وابستہ ہیں۔ ہماری اغراض سوالات پیش کرتے ہیں جو ابیات دینا سائنس کا کام ہے اور یہ جواب کائنات کے تعلق اچھے سے اچھا اور بُرے سے بُرا ہو سکتا ہے۔ سائنس کا اصول یہ ہے کہ انسان کی بڑی سے بڑی غرض حقیقت کے ایک ذرے پر بھی بھاری قزاق نہیں دی جاسکتی۔ قوانین فطرت اور باقاعدہ نظام قدرت ہم قدرتی طور پر اس لئے چاہتے ہیں کہ ہم قابل اعتناء ماحول کام کرنے کے لئے۔ علیٰ ہذا اذروں اور برقیوں وغیرہ کی تحلیل کی پیہم کوششیں اس لئے ہیں کہ ہم اپنی اغراض کے لئے حسب دل خواہ ترکیب نہیں بن سکے جب تک کہ ان کی تحلیل نہ کر لیں، ہمارے اس مفروضہ کا کہ کائنات میں قوانین اور عناصر کا وجود ہے علیٰ محرک ہو سکتا ہے لیکن اس مفروضہ کے تحت میں جو تحقیق ہم کرتے ہیں وہ اس مفروضہ سے بالکل آزاد ہے۔ نہ کوئی مفروضہ ہمارے اکتشاف قانون کو خود بناتا ہے اور نہ وہ کسی قانون کی خلاف ورزی کو جس کو تسلیم کرنے پر ہم مجبور ہیں خارج کر سکتا ہے۔ قوانین فطرت اور ماہیت اشیا کے اکتشاف کی کوششیں میں ایک خاص بات یہی ہے کہ قوانین اور اشیا ہماری ذاتی خواہشات سے بالکل بے نیاز ہیں۔

اس لئے عملیت میں سائنس کا طریق تحقیق نہیں چل سکتا۔ جہاں تک آلائیٹ (جو عملیت ہی کی ایک ذرا ہے) سائنس کا شعبہ تصور کی جاتی ہے اس کو عملیت سے خارج سمجھا جاتا ہے۔

۴۹۔ آلائیٹ میں عملیاتی جزو صرف اس قدر ہے کہ وہ عقلیت کے مستحکم اور اٹل حقائق اختیار کرنے کے بجائے چند چمکدار تصورات پر تجربہ و آزمائش کرنا ہے اور یہ تسلیم کرنا ہے کہ ہر کسی مستقل سے مستقل ذہنی قوتوں میں تغیر و تبدل ہو سکتا ہے۔ اگر آلائیٹ کا مقصد صرف اس قدر ہے کہ ہمارے خیال اور عملی زندگی میں تجربہ پرستی کی اسپرٹ پیدا ہو جائے تو ہر شخص کو آلائیٹ کو لپیک کہنا چاہئے لیکن سوال یہ ہے کہ اس کی حد کیا ہے؟ کیا ہر شے گذرتی اور ہر شے ادنیٰ بدلتی رہتی ہے۔ کیا جسے میں آج تک کتنا ہوں وہ کل جھوٹ ہو جائیگا؟ اور اس لئے مجھے کسی بات کا یقین نہ کرنا چاہئے۔ اگر آلائیٹ یہ ہے تو دور سے سلام ہے۔

ہر اختیار پر جا ہوتا ہے کہ کوئی شے ایسی ہو جو اپنی جگہ سے نہ بٹے یعنی وہ حالات جن کے اندر وہ اختیار کیا جا رہا ہے اور جن کے قائم اور غیر متغیر ہونے پر اختیار کا دار و مدار ہے ریاضی دان کا لامساوات کے ہر عمل میں یکساں قیمت رکھتا ہے ورنہ سارا عمل بے معنی ہو جائے گا۔ علیٰ ہذا نفس جو اختیار اور تجربہ کرنا ہے یکساں رہنا چاہئے اور اپنی تحقیقات کے مفہوم کو ابتدا سے انتہا تک یکساں رکھنا چاہئے ورنہ خلط بھٹ ہو جائے گا جہاں افراد اور نسلوں کے کچھ مسائل ایسے ہیں جو وقتہ فوقتہ بدلتے رہتے ہیں، وہاں حیات کے کچھ مقادیر ثابت رہتے ہیں۔ اگر ہماری ہر عادت اور بنیاد آزمائشی اور ہر معیار عارضی ہو تو اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے ہم کسی ایسے گھر میں رہتے ہوں جس کی بنیادیں اندر ہی اندر کھسک رہی ہوں اور جس کی چھت ہمارے سر پر گھیل رہی ہو۔ اس کے علاوہ ہر اختیار کا مقصد کسی مسئلہ کو حل کرنا یا کسی چیز کا علم حاصل کرنا ہوتا ہے جو ایک مرحلہ حاصل ہو کر باقی رہے۔ نسل بعد نسل تحقیق حق میں برابر اضافہ ہوتا رہتا ہے لیکن اس اضافہ کو کوئی مستقل جزو بھی چاہئے جس پر اضافہ ہو۔ اگر ایسا ہو کہ تجربہ سے جو علم حاصل ہو وہ لاپرواہ ہو تو ہر علم حاصل کرنے کا جو محرک تھا وہی ختم ہوا جاتا ہے۔

اگر اختیاریت ہر ہم اختیار کریں تو ہمیں معلوم ہو گا کہ اگر استقلال اصول کو ہم ترک



کریں تو ہم کو اپنی زندگی میں کوئی مذکورہ دوسری مستقل چیز داخل کرنا ہوگی۔ سو لینی سیاسی اصول کے استقلال کو ترک کر کے انانیت کی استبدادیت میں گرفتار ہو گیا۔ قوت کے مقابلہ میں اصول سے ایک یہ عملیاتی فائدہ ہے کہ اس سے زندگی میں لچک قائم رہتی ہے اور نشوونو بحال رہتا ہے۔ اختیار کا سیاسی غیر اختیاری پس منظر کا محتاج معلوم ہوتا ہے۔

۱۰۔ مذہب اور مابعد الطبیعیات میں بالعموم علمیت زیادہ کارآمد ہے اس لئے کہ یہاں عقائد کی بنیاد کے لئے دوسرا سہارا نہیں مل سکتا۔ چنانچہ خود علمیت کو بھی بہت کچھ مذہب اور شاعری سے مدد پہونچی ہے۔ فن کا تصور یا ٹوٹین (Taine) کی طرح ہم یہ کر سکتے ہیں کہ وہ ایک ایسا مقام ہے جہاں ہمیں دنیاوی نجاتوں سے نجات مل کر کمال پرستی کا موقع ملتا ہے۔ اس لحاظ سے مذہب بھی فنون لطیفہ کی ایک بلکہ مکمل ہے۔ سننا یا نا کے نزدیک بھی فنون لطیفہ کی ہی تعریف ہے۔ دوسرا تصور فنون لطیفہ کا یہ ہے کہ ہم اسے ایک ایسے معیار کا منظر سمجھیں جسے ہمیں عملی جامہ بھی پہنا نا ہے اور اس لئے وہ قوت عمل اور قوت اخلاق کے لئے ایک نہایت پسندیدہ سہارا ہے۔ لیکن تاریخ مذہب کی شہادت اس کے خلاف ہے۔ مذہب کی ترقی یہ ہے کہ مجاز ترقی کر کے حقیقت ہو جائے۔ مذہب کی تاریخ کا نقطہ انقلاب یہاں سے شروع ہوتا ہے کہ ایک بڑھئی یہ سوچنے لگا ہے کہ باپ دادا سے جو دوتاؤں کے افسانے وہ سننا آیا ہے ممکن ہے کہ وہ حرف بہ حرف صحیح ہوں۔

صرف مذہب ایک ایسا میدان ہے جہاں ہم کو معروضی حقیقت مل سکتی ہے اور وہی ایک ایسی شے ہے جس کے مل جانے سے ہم کو نجات مل جاتی ہے کیونکہ مذہب نام ہے نفس انسانی کے اس شے کی سمت رخ کر لینے کا جس کو وہ سب سے زیادہ حقیقی سمجھتا ہے اس لئے کہ اس خدا کی اتنی کیا ہوئی جس پر ہم اعتماد کر سکیں لیکن ہر عقیدہ انسان ہی کا بنایا ہوا ہوتا ہے چنانچہ خدا کا تصور بھی ہمیں کہا ہے ہمارا ہی بنایا ہوا ہے۔ ہم اس رتی کو ادھر کس طرح چھینک سکتے ہیں جس کا سرا ہماری ٹوٹی میں اٹکا ہوا ہے۔ اگر مذہب میں ہم کو

شہادت نہیں ملتی تو ہم کو اس کے باہر شہادت تلاش کرنا چاہئے یہاں ہماری توقعات کو نفی میں جواب کے لئے تیار رہنا چاہئے اس لئے کہ یہاں اگر بہتر سے بہتر عقیدہ، عقیدہ کے دائرہ ہی سے نکل جاتا ہے اور اس لئے کارآمد ثابت ہونے کے بجائے بیکار ثابت ہوتا ہے۔ ۱۱۔ الحاصل علمیت اس سوال کا آخری جواب نہیں ہے کہ ہم اپنے عقائد کس طرح بناتے ہیں لیکن اس کے معنی نہیں ہے کہ علمیت کا کوئی مصرت ہی نہیں۔

علمیت نے اس حقیقت پر سے پرہیز ہٹا دیا ہے کہ حق ایک ایسی چیز ہے جس پر ایمان لانے کے لئے عملی کوشش کی ضرورت ہے نہ کہ ہاتھ پر ہاتھ رکھ کر تلقین کے انتظار کی۔ ایک سرچن بغیر قطعی طور پر یہ جانے کہ اس کے عمل جراحی سے مریض کی جان بچے گی یا نہیں کبھی مذہب میں نہیں رہتا اس کو کسی نہ کسی مفروضہ پر فوراً عمل کرنا پڑتا ہے۔ سارا فرق حق تک پہونچنے کے ارادہ اور تحقیق حق کے ارادہ میں مضمر ہے۔ ہماری تحقیق سے کوئی حق حقیقت نہیں بن سکتا۔ دوسرے علمیت نے ہماری توجہ اس جانب بھی مائل کی کہ دنیا کا بہت بڑا حصہ نا تمام نرم اور صورت پذیر ہے۔ ہم اپنے اعمال سے دسے ہوئے واقعات میں تبدیلیاں پیدا کر سکتے ہیں۔ کسی شخص کو دشمن سمجھ کر دشمن کا سا برتاؤ شروع کر دیجئے، اگر دشمن نہ تھا تو اب دشمن ہو جائے گا کسی سے دوستی اور محبت کا برتاؤ کیجئے وہ خواہ مخواہ آپ کا دوست بن جائے گا۔ ان معاملہ میں نفسی نقطہ نظر سے ایک حقیقت دوسری سے مختلف معلوم ہوتی ہے اس معاملہ میں کامیابی ہوگی یا ناکامی؟ اس سوال کا جواب یہ ہے کہ جب تک آپ عمل شروع نہ کریں اس کا جواب نہیں دیا جاسکتا۔ کامیابی کا اعتقاد بہت کچھ فیصلہ کن ثابت ہو سکتا ہے۔ یہاں علمیت اپنے لئے ایک جائز مقام پیدا کر لیتی ہے۔

لیکن باقی امور کے لئے جہاں کائنات عالم کی خصوصیت کا سوال ہے ہمیں سختی کے ساتھ محض کام چلانے والے مفروضہ اور عقائد میں امتیاز کرنا چاہئے۔ عمل مطلق نہیں رہ سکتا اسے کوئی نہ کوئی بہتر سے بہتر مفروضہ اختیار کر لینا ہے۔ اعتقاد حیات عملی کے لئے ناگزیر ہے۔



نہ کر فکر و عقل کے لئے اس لئے کہ فکر کو اپنے نتائج تک پہنچنے کی کافی فرصت ہے۔  
 نہیں بڑھ جائے کہ جو کوشش قرائن سے جاری ہے اسے دل شکستہ ہو کر چھوڑ دیں  
 عملیت مابعد الطبیعیات میں اکثر لا آدریت کی جانب زیادہ مائل ہوتی ہے۔ تیسرا یہ ہے  
 کہ کائنات کی ہر وہ شے جو ہم پر مشتمل ہوتی ہے اس کے اور ہمارے درمیان میں کچھ ایسے  
 ماننے والے خطوط ہیں جن کا سراغ لگا جا سکتا ہے۔ کوئی حقیقت ایسی نہیں معلوم ہوتی  
 جہاں تک ہماری رسائی نہ ہو سکتی ہو۔

## نوع سوم

وجدانیت

## باب

احساس، ذریعہ علم کے طور پر

۸۲۔ کیا لا آدریت، کیا عملیت اور کیا وجدانیت، سب کے پیر و کم از کم ایک امر پر  
 متفق ہیں وہ یہ کہ عقل، مابعد الطبیعیاتی حقائق تک نہیں پہنچ سکتی، لیکن جب کوئی  
 لا آدری، مابعد الطبیعیاتی عقیدہ کو ٹھکرا کر آگے بڑھنا چاہتا ہے اور عامی عملیت اسے  
 کارآمد سمجھ کر اس کا سہارا لیتا ہے۔ وجدانی کا کہنا ہے کہ عقل کے علاوہ اور بھی ذرائع علم  
 ہیں، چنانچہ اس کی نظر انتخاب عقل اور ارادہ کو چھوڑ کر نفس کی اس کیفیت پر پڑتی ہے،  
 جس کو ہم طور پر احساس کہتے ہیں۔ وجدان کی ماہیت سمجھنے کے لئے احساس کی ماہیت  
 پر غور کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

۸۳۔ احساس ایک مبہم لفظ ہے، یہ کبھی جذبہ اور کبھی حسیت کے لئے استعمال ہوتا ہے  
 مثلاً احساس رنج یا احساس مسرت یا احساس کوٹھیں لگنا، لیکن کبھی احساس کے لفظ کو ہم  
 اس علم کے لئے استعمال کرتے ہیں جس کا تعلق حواس سے ہے یا جو اس سے استعارہ  
 کیا گیا ہے مثلاً یہ کہنا یہ سطح کھردری محسوس ہوتی ہے۔ یا اس نے محسوس کیا کہ ان کا طرز



مخالفانہ تھا۔ اس ابہام کا ماخذ یہ ہے کہ عقل اور ارادہ کا ارتقا ایک ایسی تدریج ذہنیت سے ہوتا ہے جہاں یہ دونوں تینوں ایک دوسرے سے علیحدہ اور ممتاز نہیں ہوتی ہیں چنانچہ اس پر اچھن ذہنیت کا نام احساس ہی نہایت موزوں معلوم ہوتا ہے۔

نفس کے اندر اس کے مقام کا پتہ ان اختلافات سے چلتا ہے جو زبان نفس انسانی اور نفس حیوانی کے متعلق ظاہر کرتی ہے۔

۸۲۔ حیوانات کے بھی زبان ہوتی ہے وہ اشاروں سے اپنا مطلب ادا کرتے ہیں بالخصوص جھنڈ بنانے والے حیوانات میں یہ علامتیں بڑی پیچیدہ اور باریک ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم ان کے کما حقہ علم کا دعویٰ نہیں کر سکتے، اتنا کہہ سکتے ہیں کہ حیوانات کی زبان حرکت فجائیہ سے مرکب ہے۔ کسی آواز کے معنی خطرہ ہوتا ہے، کوئی ندا غذا کے معنی رکھتی ہے۔ غرض کہ ایک لعرہ، ایک نرا اور ایک اشارہ میں حیوانات اپنا سارا مافی الضمیر ادا کر دیتے ہیں۔

انسانی زبان میں معانی کے اجزاء کے لئے علیحدہ علیحدہ علامتیں ہوتی ہیں۔ ہر لفظ کسی دیکھی شے کا قائم مقام ہوتا ہے اور اس کے معنی دوسرے لفظوں کے ساتھ مل جل کر ظاہر ہوتے ہیں چنانچہ انسانی زبان کی یہ اکائیاں طرح طرح سے آپس میں مل جل کر جملہ بناتی ہیں۔ بیانیہ جملہ جہاں تک عمل کا تعلق ہے اپنی جگہ مکمل معنی کے حامل نہیں ہوتے۔ گھاس کے جگل میں آگ لگ گئی ہے۔ ایک ایسا جملہ ہے جو ایک مخصوص عمل چاہتا ضرور ہے لیکن اس عمل کو متعین نہیں کرتا، وہ یہ سوال باقی چھوڑ دیتا ہے کہ ہمیں کیا کرنا چاہئے؟ اور اس طرح مختلف مذاہب اور مختلف مذاہب کی راہ کھلی رہتی ہے۔ اس جملہ کے مقابل میں آگ! آگ! کا لعرہ زیادہ معنی خیز ہے۔ اس لئے کہ وہ آگ لگ کی بجائے مناسب امداد طلب کرتا ہے۔ جہاں تک ہر خیال ہے حیوانی زبان میں بیانیہ جملہ کا وجود نہیں۔ انسانی زبان تجلی ہے۔ وہ عمل کو سب کے عقل آرائی کے لئے راہ صاف کرتی ہے۔

حیوانی زبان علم و عمل کا ایک ایسا مجموعہ ہے جس میں علم سے عمل جدا نہیں ہو سکتا۔ وہ ایک طرف ایک طرح کا اعلان اور دوسری طرف ایک حکم ہے مختصر یہ کہ وہ احساس کی زبان ہے اور احساس اس طور پر ایک غیر تقسیم شدہ ذہنیت کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ کچھ عرصہ سے قوائے نفسانی کی وہ تقسیم جو عقل، احساس اور ارادہ کو نفس کی تین مستقل اور جدا گانہ قوتیں قرار دیتی ہے ماہرین نفسیات کی نکتہ چینی کا موضوع ہے یہ بھی کہا جاتا ہے کہ احساس ایک تحریک جذبی کی حیثیت سے عمل کا آغاز ہے، اور اس لئے وہ ارادہ میں جذب ہو جاتا ہے۔ یہ کیفیت ان احساسات میں خاص طور سے واضح تر معلوم ہوتی ہے جو جبلت سے قریب کا تعلق رکھتی ہے۔ خون کا احساس اس رد عمل کی پہلی منزل ہے جو بھگنے اور چھپنے کی ترغیب دیتا ہے۔ علیٰ ہذا غصہ کا احساس عداوت کی ابتدائی شکل ہے لیکن اس کے ساتھ یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ احساسات کا ماخذ علم ہے جو محرک بن کر رد عمل کو مضبوط طور پر لا تا ہے۔ خون اور غصہ دونوں میں ناخوشگوار حالات کا تیز اور شدید شعور ہوتا ہے اس لئے ہم تعلیم اور نفس کے شعوری پہلو کو قطع نظر کر کے احساسات کو مطلقاً نفس کے عملی پہلو کے حوالہ نہیں کر سکتے۔ احساسات میں دونوں کا حصہ ہے۔ وہ ایک شورش انگیز علم ہے وہ اس بات کا علم ہے کہ کائنات عالم کا توازن بگڑا ہوا ہے اور عمل کا طالب ہے وہ ایک تصور ہے جو ارادہ کی جانب حرکت کر رہا ہے چنانچہ احساس کو نہ عقل و ارادہ کے ساتھ ایک مستقل انسانی قوت تصور کرنا چاہئے اور نہ یہ سمجھنا چاہئے کہ وہ ارادہ میں ضم ہو گیا بلکہ اس کو وہ ابتدائی نفسی کیفیت سمجھنا چاہئے جس سے عقل و ارادہ کی شاخیں پھوٹی ہیں۔



۸۶۔ بیشک ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ حیوانات عقل نہیں رکھتے اور یہ کہہ سکتے ہیں کہ انسان احساس کے معاملہ میں حیوانات کے مقابلہ میں کمزور تر ہے۔ بر خلاف اس کے، باوجودیکہ عقل



اور ارادہ جوامات کی زندگی سے زیادہ انسان کی زندگی میں کارفرما ہوتے ہیں اسکا  
بھی انسانی کردار کا ایک اہم جزو ہے بعض حالتوں میں تو خاص جزو ہے بالخصوص احساس  
کی صفت جس سے ہمیں اس وقت سروکار ہے وہ یہ ہے کہ جہاں احساس ہے وہاں علم  
ہے یعنی عالم محسوسات کے متعلق ہم سب کچھ نہ کچھ علم پارائے رکھتے ہیں۔

اس کی تصدیق غم و غصہ کے باب میں ہو چکی ہے۔ یہ وہ احساسات ہیں جن کا جہلت  
سے گہرا تعلق ہے۔ غم اور غصہ کی بنیاد فرضی یا محض خیالی وجوہ پر ہو سکتی ہے لیکن  
ایک خاص امر قابل لحاظ یہ ہے کہ جب ہم جذبات محسوس کرتے ہیں تو اس کے ساتھ  
کچھ مقدمات تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔ اگر آپ اس اعتقادات کو فنا کر دیں تو اس کے ساتھ  
جذبات بھی فنا ہو جائیں گے غصہ ناک ہونے کے ساتھ انسان کچھ جاننا بھی ہے یعنی  
وہ کسی شے کو معذرت دہلی، یا گناہی سمجھتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ کوئی انسان اس قدر دانشمند  
ہو اسے کبھی غصہ نہ آئے یا یہ کہ وہ اس قدر راجس ہو کہ کوئی جس پر غم نہ رکھتا ہو غرض کہ غصہ  
میں ایک نوع کے علم کا خائبہ ضرور ہوتا ہے یہی بات دوسرے احساسات پر راست  
آتی ہے جیسے غمگینی، شہی اور ہمدردی۔

نہی نہایت ظنی شے ہے۔ اس کا وقوع اس وقت تک ناممکن ہے جب تک ہم اپنے  
سارے فکر و خیال پر زور دے کر مزاج کے نکتہ تک نہ پہنچیں، ہنسنے وقت ہم کائنات  
پر ایک اجماعی نظر ڈالتے ہیں لیکن نہی دلانے کے لئے یہ نظر فوری اور بغیر طبیعت پر زور  
دے بالکل غیر ارادی ہونا چاہئے۔ اسی لئے جو جو فلسفہ کا بے تکلف اور بے آرد استعمال  
ہے۔ موثر ترین اور تنقید ہے۔ چنانچہ فیلسفہ سیر کا یہ دعویٰ کس قدر دانشمند ہے کہ اچھی باتیں  
دہی ہیں جو فصیحک کی آزمائش میں پوری اثر کیس اور جھٹلی نہیں۔ اگر امریکہ کے پاس  
کوئی انوکھا نظریہ علم ہے تو صحیح ہجئے تو وہ علمیت نہیں ہیں بلکہ یہ ہے کہ درک و وقت نظر  
دلیل سے بہتر ہے اور اس کی ادنیٰ شکل بذکرہ شے ہے۔ بذکرہ سخی و طرائف مقصود تک پہنچنے کا

قریب ترین راستہ ہے اور نہی گویا قید و بند سے نجات پانے کی خوشی ہے۔  
ہمدردی یعنی دوسرے کے درد کے احساس میں، دوسرے شخص کی نفسی کیفیت کا ادراک  
شامل ہوتا ہے غیر ہمدرد شخص کی آنکھیں گویا دنیا کے اہم واقعات کی جانب بند ہوتی ہیں۔  
سردہری میں صرف جذباتی ہی رنگ پھیکا نہیں ہوتا بلکہ حق بینی کی صلاحیت بھی کم ہوتی ہو  
چنانچہ سردہر انسان احمق اور گٹھل بھی ہوتا ہے۔

العرض احساس کا ایک اہم جزو حق جوئی ہے جس کے بغیر ہم حقیقت سے ہم آہنگ  
نہیں ہو سکتے۔

۱۔ ہمیں اسکاں بھر بعد الطبیعیاتی علم کے سرچشموں کا سراغ لگانے کی ضرورت ہے  
اس کے لئے یہ کیا ضرور ہے کہ علم کی اس ابتدائی حالت ہی کی جانب رجوع کیا جائے جو  
احساس پر مشتمل ہوتا ہے اور جو انسان اور حیوان میں مشترک ہے۔ اس میں شک نہیں کہ عقل  
قوت تحلیل و ایجاد ہونے کی حیثیت سے علم کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے لیکن احساس اجماعی  
حالات کے مقابلہ میں ایک ایسا اجماعی رد عمل ہے جو بہت سے فوائد اپنے دامن میں رکھتا  
ہے اور جس کو اس فوائد کے اثر و دام میں کھونڈ دینا چاہئے۔

یہ ہم جانتے ہیں کہ جوامات کی جبلتی قوتیں (تو ہم پرستی تو ان پر کیا کیا حاشیہ چڑھاتی  
ہے) بسا اوقات ماحول کا نہایت تیز احساس کرتی ہیں۔ ان کا ادراک ہمارے ادراکات  
پر اکثر سبقات لے جاتا ہے اور ہم کو باطنی ہوتا ہے کہ فلاں بات ان کو کیسے معلوم ہو گئی۔  
کیڑے کوڑوں کے ہوش مندانہ طرز عمل، برگسان کی علمی تجسبی کا موضوع رہے ہیں (ملاحظہ  
ہو برگسان کی بحث جو جبلت اور فہم پر کی گئی ہے تخلیقی ارتقاء باب دوم جس میں اس نے  
فایر اور یکہام کے نظریات کو بھڑوں اور دوسرے کیڑے کوڑوں پر تطبیق کیا ہے۔ قیاس  
یہ ہے کہ حیوان کسی نظریہ کی تشکیل سے معذور ہے لیکن احساسی علم میں جس کا اور جبلت کا  
جولی دامن کا ساتھ ہے گرد و پیش کے حالات سے گونہ جس رکھنے کی خبر دیتا ہے۔ اگر ایسا ہو



تو پھر جبلی زندگی کا مایاب نہیں ہو سکتی بلکہ دائرہ حقیقت سے باہر قدم نہیں رکھ سکتا ہے۔  
ہر جبلت جدا جدا جیسے خواہش غذا، گھونسل بنانے کی جبلت، نعل و طن وغیرہ کا تعلق  
کل ماحول سے نہیں بلکہ اس کے کسی کسی جزو سے ہوتا ہے لیکن یہ ساری مخصوص جبلتیں ایک  
کلی و جمعی جبلت کی شاخیں ہیں جو حیوان کو اس کی زندگی کے مقاصد کے سامنے لا کھڑا  
کر دیتی ہیں۔ اسی اجماعی یا بنیادی جبلت کو شوہن باز عزم حیات کہتے ہیں، باصاف نفلوں  
میں زندگی بہتر اسلوب پر بسر کرنے کا ارادہ یا اپنی نفس کے سطح نظر کو اپنی زندگی میں پورا  
کر کے دکھا دینے کا قصد کہا جاسکتا ہے۔ اسی کلی جبلت کے مقابل کل ماحول کا احساس ہو  
جسے زیادہ صحیح نفلوں میں جس حقیقت کو کہہ سکتے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ یہ احساس جو غالباً عالم حیوانی میں تاریک ہے تاہم اتنا روشن ہے کہ  
حیوانات اس کی روشنی میں اپنے فرائض حیات انجام دے سکتے ہیں انسان کے اندر کتاب  
علم کا ایک قیمتی آئینہ ہے کہ اس ماحول کا کل رد عمل، عقل کے ہر عمل کے ساتھ فوج  
پندہ ہوتا ہوا عقل کی رہنمائی کرتا ہو۔ مایان و جدانیت کا دراصل یہی اعتقاد ہے۔

”L'ACTION NE SAURAIT SE MOUVIR DANS L'IRREEI“  
(L'EVOLUTION CRÉATICE, P IV)

## باب ۲

### وجدانیت سے مراد

۸۸۔ ابعاد الطبیعیات میں عقل کے مقابلہ میں وجدان پر اعتماد زیادہ قدیم زمانہ سے  
چلا آتا ہے۔ عرفاء قدیم کا دستور تھا کہ وہ بنی نوع انسان کے سامنے ایسے امور پیش نہیں کرتے  
تھے جن کو ثابت کرنے کی ضرورت ہو، بلکہ ایسے جو ان کے چشم ویر تھے۔ روشن ضمیر ہونے کی  
جہلیت سے ان کی تعلیم تاثر غیر برہانی ہوتی تھی کنیوشیش اپنے آئینہ دل میں دیکھ کر بلا دلیل  
یہ دعویٰ پیش کر دیتا ہے کہ نیک انسان آسان و زمین کے ساتھ مخلیف قائم کرتا ہے اسی طرح  
برہ گو یا حقیقت کو دیکھ کر بلا دلیل دعویٰ کرتا ہے کہ خود پندی، رنج و غم کا سرچشمہ ہے مذہبی  
الہامات بھی بلا دلیل ہی ہوتے ہیں، یا ان کو پیغمبروں کا کشف تصور کیا جاسکتا ہے

اور غیر مذہبی ابعاد الطبیعیاتی فکر کی ابتدا بھی اسی طرح کی ہوتی ہے سبھی فکر یا مراقبہ  
”دیکھنے ہی کی شکلیں ہیں یعنی اس کا نشانہ آرزوئیاں کو درست کرنا، انشا و خیال کو دور کرنا  
و حیوان لگانا تاکہ کچھ نظر آئے۔ شالیں لٹلی کا مشہور نظریہ جو فلسفہ یونان کا نقطہ آغاز ہے اس  
دعویٰ سے شروع ہوتا ہے کہ کل اشیاء ایک ہی شے کے مختلف مظاہر ہیں اور وہ شے پانی ہے۔  
یہ نظریہ بجائے استدلال کے جس کی شالیں نے جابر بنری میں ماد و می ہے وجدان ہی کا اعلان  
ہے۔ گو یہ ایک فلسفی کا وجدان ہے لیکن بہر حال ہے وجدان ہی۔

چونکہ وجدان ابعاد الطبیعیات کا ایک پُرانا ذریعہ اکتشاف ہے، لہذا قدرتی طور پر  
جب جب عقل و قیاس سے بے اطمینانی ہوتی ہے انسان کی بازگشت وجدان ہی کی جانب



ہوا کی ہے۔ گمان غالب ہے کہ ہر دور تفکیک میں علیت کے آثار بھی پائے گئے ہیں۔ لیکن وجدانیت کا ہونا اُس سے زیادہ گمان غالب ہے، تاریخ فلسفہ پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر مفکر عقل کی رہنمائی کے بعد وجدان ہی کا سہارا ڈھونڈتا ہے چنانچہ افلاطون کے نزدیک علم کلام کا کام ہے کہ وہ ذہن کو حقیقت کے زور و رویش کر دے۔ علم کلام عقلی تحقیق کا ابتدائی ذریعہ ہے۔

۸۹۔ زمانہ وسطیٰ میں مابعد الطبیعیاتی حقیقت کا سنگ بنیاد، عقیدہ "ہی تھا۔ فلسفہ جس کا عقل ہمیشہ عقل آرائی رہا ہے عقیدہ کا مددگار یا ذیلیات کا علام تصور کیا جاتا تھا۔ عقیدہ علم حقیقت ہے، خواہ وہ کسی کا بلا واسطہ مستند الہام ہو یا معتقد کا ذاتی ایمان لیکن ہر دو حالات میں اُسے وجدان ہی کہا جائے گا۔

حامیان علیت کا یہ کہنا کس قدر صحیح ہے کہ عقیدہ ایک فضیلت ہے اور اس لحاظ سے وہ ارادہ کا فعل ہے۔ حق پرستی کا تقاضا ہے کہ انسان حق کے سامنے اپنا تسلیم ختم کرے اور اُس پر عمل پیرا ہو، لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ دفاعِ ارادہ اور ارادہ پسند کا متلاشی ہوتا ہے وہ کوئی عزم نہیں بلکہ ادراک یا ذلت نظر ہی کی ایک شکل ہے عقیدہ ہماری امیدوں کا خلاصہ یا اُن اشیا کا نشانہ ہے جو ہماری مادی آنکھوں سے اوجھل ہے چنانچہ عقیدہ اپنی ماہیت میں وجدان ہی ہے اور اگرچہ اس کے انکشافات عقل کے خلاف نہیں ہو سکتے لیکن عقل کے ماوراء ہو سکتے ہیں۔

۹۰۔ اگر عقل سے سو براعتا دم کو وجدان سے رجوع کرنے کی ترغیب دیتا ہے تو عقل پر غیر معتدل بھروسہ کا رد عمل بھی بالآخر وجدان کی جانب مراعہ کی شکل میں رونما ہوتا ہے غایہ عقل پرستی کا مظاہرہ اس قدر عام اور ہر جوش طریقہ پر کسی زمانہ میں نہیں ہوا، جیسا فرانس میں دورِ روشن خیالی میں ہوا تھا اسی دورِ عقلی میں روسونے جنم لیا جس کو احساس کا دیونا کہنا چاہئے۔ فطرت انسانی کی رائج الوقت میکائی تعبیر سے ہزار ہوں کو

میکائی نظریہ کو ٹھکرا دیا جو سلسلہ تصورات کو مادہ کا محکوم مان کر فطرت انسانی کا ایک ایسا خاکہ پیش کرتی ہے جس میں تصور کے اہلی خدو خال بالکل منہمک ہوجاتے ہیں۔ چنانچہ روسونے اس عقیدہ کا اعلان کیا کہ ہمارے اندر انفرادیت کا احساس ایک ایسی شے ہے جو ہمیں ایک بہتر حقیقت سے روشناس کرا سکتا ہے۔ وجدان نفس انسانی کو جبر کے کرگئے پر پہنچنے ہوئے پارچہ خیال کے بجائے ایک نوی ارادہ اور مستقل بالذات عامل کی حیثیت سے پیش کرتا ہے۔

اسی دور میں جرمنی میں بھی ایک پیغامبر وجدان پیدا ہوا تھا جس کا نام جیکوبی تھا (ایف۔ ایچ۔ جیکوبی ۱۷۶۷ء) وہ عقیدہ کا فلسفی کہا جاتا ہے۔ اس نے اپنوزا کے فلسفہ کے خلاف جو نالیں عقلیت پر مبنی ہے صدائے احتجاج بلند کی، اس کا خیال تھا کہ اگر عقل سے کام لے کر انسان زندگی و اُمت پرستی کا شکار ہو جاتا ہے کیونکہ عقل کی بساط صحت اسی قدر تڑپے کہ وہ محدود اور ادھوری چیزوں کو لے کر ان کا ایک منظم نقشہ پیش کر دے تعمیر حق کے لئے کچا مال، بالخصوص انشیا کی کلی ماہیت عقل کی دسترس سے باہر ہے۔ ایسا خدا جو ہر بانی ثبوت کا محتاج ہو، خدا ہی کیا ہو اس لئے عقلی علم ایک طرح کی ملکیت یا کسی شے پر قابض ہونا ہے لیکن ایک اعلیٰ ترین جی کسی کی ملکیت نہیں ہو سکتی، مابعد الطبیعیاتی حقیقت تک آپ تصورات کے بالواسطہ علم کے ذریعہ سے نہیں بلکہ بلا واسطہ ادراک ہی کے ذریعہ سے پہنچ سکتے ہیں جیکوبی اس بلا واسطہ علم کو عقیدہ (GLAUBE) کہتا ہے۔ یہ وجدان ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ اسپنوزا کی نکتہ چینی کے بعد کانٹ کی پہلی تنقید (تنقید عقل محض) کی لا آؤڈ کا جواب بھی جیکوبی کی جانب سے لکھا ہے کہ مابعد الطبیعیاتی علم حاصل کرنے کا ذریعہ وجدان ہی ۹۱۔ لیکن جس کو جیکوبی عقیدہ اور ایم وجدان کہتے ہیں، کانٹ بھی قریب قریب اُس کو تسلیم کرتا ہے، چنانچہ اپنی دوسری تنقید (تنقید عقل عملی) میں کانٹ گویا علیت کی نہیں پر ہاتھ رکھ دیتا ہے اور عقیدہ کو اخلاقی ارادہ کا اقتضا جاتا ہے۔ اپنی تیسری تنقید اور بعض



میشیات سے سب سے زیادہ عظیم انسان تنقید یعنی (تنقید حکم نشاء) میں وہ اس نظر پر کامی نظر آتا ہے کہ اعتقاد احساس کے مقصدیات پر مبنی ہے۔

لیکن اس مقام پر حسب عادت ایک نئی بات پیدا کرتا ہے۔ احساس سے اُس کی مراد ہمارا جمالیاتی احساس ہے یعنی ہمارا حسِ جن و تہا ازلی چنانچہ اس کا دعویٰ ہے کہ یہ احساس حکم یا تصدیق ہی کی ایک شکل ہے جس کو وہ (URTEIL KRAFT) کہتا ہے جو احساسات ایک کچھ کی علم و بصیرت ہی ہیں اور انہی کی سرخِ رسانی کا نٹ کا مالِ فکر ہے۔ چنانچہ بالآخر وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ غفلت کے متعلق ہمارا یہ احساس کہ اُس کی انشیا موزوں اور کارآمد ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ وہ حیاتِ انسانی کی حامل ہے اور جو صرف وہیں پائی جاسکتی ہے جہاں اصولِ غایت کا رفرما ہو ملاحظہ ہو، انتخابات کا نٹ از ڈیٹن ۲۲۹-۲۳۰۔

چنانچہ کانٹ کا کہنا ہے کہ زندہ نظریات کے لئے ہمارا پاس دلحاظ اس امر کی دلیل ہے کہ ہم اُس کے پس پشت مابعد الطبیعیاتی حیات کے آثار دیکھتے ہیں جس کو ہم خدا کہہ سکتے ہیں۔

لیکن کانٹ اس وجدان کی باگ ڈور دھیلی چھوڑ دینے کے خلاف ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ممکن ہے کہ کوئی نفس اس قدر اعلیٰ ہو جو عقلی اور اراک کر سکتا ہو اور جو نظریہ غایت کی تصدیق کرنے کے بجائے اس کو سرے سے ختم ہی کرے چنانچہ وہ احساس کو مابعد الطبیعیات میں داخل کرنے کے ساتھ خارج بھی کر دیتا ہے لیکن ایک ایسا اشارہ کر جاتا ہے جس کو اس کے متعلقین، اشتیاق کے اہلکاروں میں لیتے ہیں۔ ان میں شینگ اور شوپن اہم خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

۹۲۔ شوپن ارا کا سارا نظام فلسفہ اسی خیال پر مبنی ہے کہ سائنسی عقل ہمارے سامنے موجودات کی صورتِ سطح پیش کرتی ہے جیسے ظواہر و مظاہر اور جن کے درمیان عقلی تعلقات کا ایک سلسلہ قائم کر دیتی ہے لیکن حقیقت کا بلا واسطہ علم وجدانی طور پر ہی حاصل ہوتا ہے اور وجدان ہی کی مدد سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ حقیقت اور ارادہ کی ماہیت ایک ہے۔

اُسے چل کر وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ فنونِ لطیفہ کی پابندیوں، انشیا اور ترک لذات سے انسان اپنے ذہن کو اس قدر جلا دے سکتا ہے کہ اس کے اندر دوار فانی کی بیچ مائی کا وجدانی عکس صاف نظر آجائے اور انسان اپنی ذات کو ایک اعلیٰ کوئی مشیت کے اندر غرق کرے۔

شینگ نے کائنات کے ان اشاروں کو کہ احساسِ جمال میں اس کی خالق کا ادراک حاصل ہوتا ہے۔ اہل فن کا کمال، مابعد الطبیعیات کا دروازہ ہے اور فن فلسفہ کی گنجی ہے۔

مکمل طور پر اپنا لائحہ عمل بنالیا ہے۔ (ملاحظہ ہو رینڈ ۵۲۳-۵۲۶)۔

قسمتی سے اس مسئلہ پر شینگ کے افکار سے غفلت برقی گئی اور شوپن ارا کی پابست شینگ کے نظریہ وجدان کے مقابلہ میں دلچسپی کام کر بن گئی۔ انیسویں صدی دہریت کے بڑھتے چڑھتے دور سے اس قدر مرعوب ہوئی کہ وجدان کو وہ تحفیل کا کرشمہ سمجھنے لگی۔ چنانچہ فن کے ساتھ شغف فلسفہ کے میدان میں ادب نوازی بھا گیا۔ شینگ باطنی ضرور رومانی تھا ہمارے زمانہ میں برگسان کی تصنیفات کے تحفیل میں وجدان کی آواز ادب و لحاظ کے ساتھ سنی جانے لگی ہے۔ اس لئے کہ برگسان میں زبانی داس کی سائنسی احتیاط کے ساتھ شاعر کی وقت نظر سوئی ہوئی ہے۔



## باب برگسان

۹۳۔ ہنری برگسان نے (۱۹۵۵ء) جب وہ پیرس کے ایکول نارل میں اپنی طالب علمی کے دن گزار رہا تھا، اپنے دل میں یہ ٹھانی کہ وہ طبیعیات کے اساسی تصورات زمان و مکان مادہ و حرکت، قوت و توانائی کے متعلق صحیح معلومات حاصل کرے۔ اس مقصد کی پیروی میں اس نے ایک اکٹھان کیا جس نے اُس کی زندگی کا پانسہ پٹ دیا۔ وہ اکٹھان یہ تھا کہ "زمان جو ہماری طبعی مساوات میں کارفرما ہے حقیقی زمان نہیں ہے حقیقی زمان کا علم عقل ہیائی اور سمیاری پرستی سے نہیں بلکہ داخل حیات کے گزراں کا براہ راست تماشاکر نے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس بلا واسطہ ادراک کا نام آگے چل کر اُس نے وجدان رکھا۔

یہ برگسان کے لئے ایک زبردست انقلاب ذہنی تھا جس کا اصل مقصد وہ ہریت سے گزار تھا جبکہ کوئی کی طرح برگسان سے بھی یہ حقیقت پوشیدہ نہ رہی کہ وہ ہریت اور ہریت عقلی طریق فکر کے نتائج ہیں لیکن ایک نئے ہے جس کو یہ طریق فکر نظر انداز کر جاتا ہے یہ فرد گذشتہ حقیقی زمان اور حقیقی نفس کی ہے حقیقی نفس وہ ہے جس کی ساری عمر زمان کے ہماؤ میں بسر ہوتی ہے کیفیات نفس مجروحہ و تھیل کے رشتہ میں پروئی ہوئی چیزیں نہیں ہیں بلکہ وہ ایک دوسرے میں پیوست ہیں اور اپنے مٹی کی اس طرح حامل ہیں گویا ہر کیفیت نفس کے اندر سارا نفس لپٹا ہوا ہے۔ حیات نفس کا تعین میکانیکی انداز پر نہیں کیا جاسکتا۔ اس اہم اکٹھان کا اعلان برگسان نے اپنی سب سے پہلی تصنیف "زمان اور آزاد قوت ارادی"

میں کیا مبکائیت سے اس نجات میں برگسان نے اپنے ساتھ دوسروں کو بھی شریک کیا ایک تبصرہ نگار لکھتا ہے کہ برگسان پہلا شخص ہے جس نے دہریت پر کار دی ضرب لگائی۔ اس کا ہتھیار وجدان ہے جس کی عمومیت ہر جگہ کارگر ہے

۹۴۔ برگسان کا طرہ اختیار و حقیقت اُس سخی مشکور میں مضمر ہے جو اُس نے وجدان جیسے ناقابل گرفت طریق کار میں صرف کی اور اُس کو مختلف موضوعات پر استعمال کر کے اُس کی دست کا مظاہرہ پیش کیا۔ برگسان نے اپنے نظریہ وجدان کو "مقدمہ مابعد الطبیعیات میں نہایت خوش اسلوبی سے بیان کیا ہے۔ یہ مقالہ مسئلہ اول میں شائع ہوا تھا۔

برگسان نے نہایت واضح طور پر بتایا ہے کہ وجدان کسی قضیہ کے متعلق احساس تقین کا نام نہیں ہے بلکہ وہ موجودات میں سے کسی شے کا ادراک ہے یعنی وہ ادراک جو اس ہی کی ایک نوع ہے جو دائرہ حواس کے باہر عامل ہے۔ چنانچہ اس کو غیر مری اور غیر محسوس لیکن واقعی اسٹیا کا ادراک کہنا، بالکل بجا ہے۔ چنانچہ زمان جس کو ہمارے حواس ادراک نہیں کر سکتے برگسان کا کہنا ہے کہ اُسے ہمارا وجدان ہی ادراک کرتا ہے۔

وہ کیا کیا اشیاء ہیں جن کا ادراک وجدان کر سکتا ہے؟ حرکت اور تغیر کی مختلف شکلیں کیونکہ وقت اُس کی تشکیل میں شامل ہے نفس اور اس کے علاوہ تمام جاندار ہستیاں جو ہوتا دیگر اشیاء اور وہ سب کچھ جو ہمدردانہ علم کا موضوع ہو سکتا ہے۔ ان کے علاوہ حیات کے وہ اجزاء جو زندہ ہیں باوجود حیات کی پیداوار ہیں، ڈرامے کے افعال، ہنرمندی کے جوہر وجدان کا سب سے نادرا اور انتہائی کمال، حیات عالم کے اُس مرکزی نبض کے دریافت کرنے میں شامل ہے جو اجزاء کے ربط و اتحاد میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔ برگسان نے اس اعتقاد کو جو حیات کے نام سے تعبیر کیا ہے۔

کیا ہم ان اشیاء کی کوئی عام تعریف کر سکتے ہیں۔ ان اشیاء کے داخلی و خارجی پہلو الگ الگ ہونا چاہئے۔ وجدان کا موضوع داخلی پہلو ہے جبکہ عقل کا موضوع خارجی پہلو ہوتا ہے۔



ان اشیا کی مزید نوعیت یہ ہونا چاہئے کہ وہ مرکب بھی ہوں بسیط بھی تاکہ مثل  
ان کی تحلیل کر سکے، اور وجدان ایک اکائی کی حیثیت سے ان کا ادراک کر سکے۔ ایسی تمام  
اختیار نشوونو کی خصوصیت سے متنازع ہوتی ہیں۔ جو ان کی کثرت کو وحدت کے رشتہ میں باہر جاتی  
ہے چنانچہ ایسی تمام اشیا کا علم وجدان سے ہوتا ہے۔

۹۵۔ اب سوال یہ ہے کہ عقل کے وہ کون سے نقائص ہیں جن کی وجہ سے وہ ان اشیا  
کے علم سے محروم رہے۔ ان نقائص کی جانب رفتہ رفتہ اشارہ کیا گیا ہے۔ بہر حال فہم کے لئے  
ہم ان سب کو یہاں جمع کئے دیتے ہیں۔

(۱) عقلی علم خارجی ہوتا ہے۔

عقل اپنے موضوع کے خارجی پہلو پر نظر ڈالتی ہے۔ وہ اس کو دوسری اشیا سے مقابلہ  
کر کے ان اشیا سے متنازع یا مختلف تصور کرتی ہے۔ فرض کیجئے کہ میں کچھ رکے پردہ کو پہلی مرتبہ  
دیکھتا ہوں اور فیصلہ نہیں کر سکتا کہ وہ درخت ہے یا ترکاری۔ ہر دو حالت میں میں اس کا  
تصور دوسری اشیا کے تحت جو پہلے سے میرے علم میں ہیں، کرنے کی کوشش کرتا ہوں بالآخر  
میں اس کی نوع متعین کرنے میں کامیاب ہوتا ہوں یعنی دوسرے درختوں سے اسے متنازع  
پاکر کچھ رکے درخت کو درخت ہی کے تصور کے تحت میں رکھ دیتا ہوں۔ تصور عقلی علم کا ایک  
متنازعہ کار ہے لیکن یہ ظاہر ہے کہ تصور کی مدد سے ہم متناہتوں کا پتہ لگا سکتے ہیں لیکن  
درخت کی حیات کے گہرے مفہوم سے محروم رہتے ہیں۔

(۲) عقلی علم اضافی ہوتا ہے۔

جب ہم کسی شے کا علم اس کو کسی دوسری شے سے مقابلہ کر کے حاصل کرتے ہیں، تو ظاہر  
ہے کہ ہم اس کا علم دوسری شے کے رشتہ سے حاصل کرتے ہیں۔ اس علم کی دوسری اضافت  
ہماری کبھی کی جانب ہے جو اس مقابلہ و مشابہت کا سراغ لگانے کی داعی ہوئی ہے۔ فرض  
کیجئے مجھے پتوں کے مطالعہ کا شوق ہے اور میں دیکھتا ہوں کہ کچھ رکے پردہ میں بھی دوسرے

درختوں کی طرح پتے ہیں۔ اب اگر میں ٹکڑا بار یا ہینرم فروش ہوں تو کچھ رکے میں درخت کے  
تحت میں نہیں بلکہ ترکاری کے تحت میں رکھوں گا۔ اس لئے کہ مجھے اس سے کڑوی تو دستیاب  
ہو نہیں سکتی۔ اس بنا پر ہر تصور یا جنس ایک نقطہ نظر یا کسی مخصوص دلچسپی یا غرض کو ظاہر کرتا  
ہے۔ ایک ناشر کا تصور کسی کتاب کے متعلق ایک ایسی جنس کی حیثیت سے ہوتا ہے جس کی  
بکری اچھی یا بُری ہو۔ ناشر کو اس سے بحث نہیں ہوتی کہ کتاب فی نفسہ کیسی ہے بلکہ اس کا  
تصور قارئین کی غرض سے وابستہ ہوتا ہے اس لئے اس کا علم مطلق نہیں بلکہ اضافی ہے  
(جب ہماری دلچسپی، جیسے مذکورہ بالا مثال میں کوئی عملی پہلو ہوتی ہے تو وہ علم ہم کو نتیجہ  
کے طور پر حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت عملی ہوتی ہے۔ ناشر کے لئے کتاب کا مفہوم اس کے  
نفع نقصان تک محدود ہے اور اس کے خیال کے صحیح و غلط ہونے کا دار و مدار اس کے  
نتیجہ پر ہے۔ برگسان کے نزدیک کل طبعی رانسون کا ایک عملی پہلو ہوتا ہے، ہم کائنات  
عالم پر نظر ڈال کر یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اس کے اندر کس طرح نقل و حرکت کر سکتے ہیں اور  
موجودات کو کس طرح ترتیب دے سکتے ہیں اور اپنے تصرف میں لاسکتے ہیں۔ اس لحاظ  
سے طبعی رانسون کے جملہ تصورات کا عملی پہلو ہوتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بعض لوگ برگسان  
کو عملی فلاسفہ میں شمار کرنے لگے ہیں لیکن یہ ظاہر ہے کہ یہ اس کے فلسفہ کا مخصوص پہلو ہرگز نہیں ہے)

(۳) عقلی علم مجرد اور جزوی ہوتا ہے۔ ہر نقطہ خیال، متعدد امکانی نقاط خیال میں سے  
ایک ہوتا ہے اور اس لئے وہ کل حقیقت کے ایک جزوی کو ظاہر کر سکتا ہے۔  
چنانچہ شاہ دانہ کو ماہر نباتات اور باورچی کے نقطہ خیال سے بھل تصور کیا جائے گا  
مصور کے نقطہ خیال سے وہ حیات ساکن کا ایک ٹکڑا یا آراستگی کا ایک جزو ہے۔ بچوں  
کے لئے ایک دوسرے کو مارنے کا آلہ ہے یا رنگ بنانے کی چیز ہے۔ اصل یہ ہے کہ وہ یہ پ  
ہے بلکہ اس سے کچھ اور زیادہ بھی ہے۔ فی الحقیقت اس میں سے ہر تصور جدا جدا تباہ کن  
طور پر شاہ دانہ کا مکمل علم ہے۔



ایک معنی کرکشی شے کا خاکہ بھی اس شے کی تجربہ ہی ہے۔ زندہ شاہ دانہ، شاہ دانہ کے پودہ کی حیات کا جزو ہے تصور اس کو ماحول سے یک قلم تراش کر لگایا ہے جس کے اندر وہ کرہی شاہ دانہ، شاہ دانہ ہو سکتا ہے۔

(۴) عقلی علم اپنے موضوع کو ساکن اور اس لئے مردہ دکھاتا ہے

تصور کے لئے لازمی ہے کہ وہ ہوں کاتوں بنا ہے۔ اگر مفہوم اپنا مفہوم بدل ڈالے تو پھر وہ دوسرا ہی مفہوم ہو جاتا ہے۔ درختوں میں تغیر واقع ہو سکتا ہے لیکن درخت کا تصور ایک منتقل شے ہے چنانچہ تصور اولیٰ بدلنے والے اشیا کے ساتھ عہدہ برآ نہیں ہو سکتا حرکت کا تصور کرنے میں ہم سکون کی متعدد حالتوں کو جمع کرتے ہیں۔ حیات کا تصور کرنے میں ہم اس کی مفرہ اکائیوں اور قوانین کو پکڑنے کی کوشش کرتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ یہ طریق عمل کہاں تک کامیاب ہو سکتا ہے؟

(۵) الحاصل عقل تحلیل کرتی ہے اور ترکیب سے معذور ہے۔ وہ جسم کے ٹکڑے ٹکڑے کر سکتی ہے لیکن پھر اس کے اجزا کو جوڑ کر جینا جاگتا شکل نہیں بنا سکتی۔

۹۹۔ ان سب امور میں وجدان عقل کی ضد ہے۔ چنانچہ جہاں عقل اپنی بار مانتی ہے وہاں وجدان اپنی کامیابی کا مدعی ہے۔ بالخصوص وہ ان تمام دشواریوں کا جو علم کی اصنافیت سے پیدا ہوتی ہیں تنہا جواب ہے کیونکہ وہ مختلف نقاط نظر، مقابلوں اور مخصوص اغراض سے قطع نظر کر کے اپنے موضوع کی ماہیت پر بلا واسطہ چھا جانے کی کوشش کرتا ہے اور اس بنا پر وجدانی علم کو بلا واسطہ اور مطلق کہنا چاہئے ہوگا۔

وجدان سے یہ بھی توقع کی جاتی ہے کہ وہ تجربہ اور عقل پرستوں کے باہمی جھگڑوں کو چکاوڑ سے پیدا ہونے والوں پر بانی طریقہ اختیار کرتے ہیں۔ تجربہ ایک ذمی حیات شے ہستہ نفس کا مطالعہ کرتے وقت مرث اس کی کیفیات بیان کرنے پر قناعت کرتا ہے۔ وہ زعم خود بحث ہے کہ اپنے مشاہدہ کی رپورٹ پیش کر رہا ہے لیکن فی الحقیقت وہ اپنی تحلیل سمجھ کا

نکار ہے۔ حامی عقلیت نفس کی وحدت کا مدعی ہے لیکن وحدت ایک عقلی تصور کی حیثیت سے ایک مجرد عددی صفت ہے جو نفس، ایک سکون اور ایک ہنر کے ساتھ مشترک رکھتا ہے۔ یہ دونوں امتناعی حقیقتیں ہیں اور دونوں نفس کے صحیح علم کا ذریعہ اسی وقت ہو سکتی ہیں جب وہ وجدانی اصول پر کاربند ہوں۔ وجدان ایک ایسی شے ہے جو تعبہات کی تہ میں دُوب کر حیات کی خاصیت تک پہنچ سکتا ہے۔

یہاں تک برگسان کا نظریہ وجدان بیان کیا گیا۔ اب لائیے اس کو ہر کھ کو بھی دیکھیں۔



## باب

### تنقید وجدانیت

۹۶۔ وجدانیت ہمارے سامنے یہ سیدھا سا دھماکا پیش کرتی ہے: کیا ہم بنی نوع انسان کسی شے کا ادراک حواس کے علاوہ کسی اور ذریعہ سے بھی کر سکتے ہیں؟ لایے یہاں ہم مابین وجدانیت کے دو دعووں کی جانچ کریں جو علم ذات اور علم تسلسل سے متعلق ہیں۔ علم ذات شاید وہاں کا بہترین ثبوت ہے۔ اس لئے کہ ہم اپنے نفس کا ادراک جسمانی حواس کے ذریعہ سے نہیں کر سکتے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ہم کو اس کا ادراک ہوتا ضرور ہے۔ ٹوئیکا رٹ کے نزدیک سب سے زیادہ یقینی علم وجود ذات ہی کا ہے، کیونکہ اگر میں اپنے وجود میں شک کرتا ہوں تو مجھے اپنے شک کا علم ہوتا ہے اور میں شک کس طرح کر سکتا ہوں اگر میرا وجود ہی نہ ہو ہر شے کے علم کے ساتھ مجھے ضمناً اپنی ذات کا بھی علم ہوتا ہے۔ اگر میں کلاک کی ٹیک ٹیک کو سنتا ہوں تو میرے اس تجربہ کی مکمل تعبیر یہ ہوگی کہ میں کلاک کو ٹیک ٹیک کرتے سن رہا ہوں۔ مجھے کلاک کے شور کے ساتھ اپنی سماعت کا شور اور اپنی ذات کا بھی شور ہوتا ہے جو سماعت کا کام انجام دیتی ہے۔

لیکن یہ بلا واسطہ علم ذات بہت سے اعتراضات کا تحمل رہ چکا ہے۔ ہیوم نے تو احساسات کے دھارے میں، ذات کو گم ہی کر دیا اور کانٹ بھی ہیوم کی اس حد تک تصدیق کرتا ہے کہ ذات، موضوع ہوتے ہوئے معروض نہیں بن سکتی۔ میرا یہ کہنا کہ میں اپنا ادراک کرتا ہوں، ایک ہی زبان میں اپنے میں شاید وہو کہنے کے برابر ہے۔ ذات شاید ہو سکتی جو اصل نہ ہو شاید وہ نہ ہو ایک ہے | حیران ہوں پھر شاید ہے کس حساب میں (غالب)

نہوہ کے لئے لازمی ہے کہ وہ غیر ذات ہو کانٹ کے خیال میں ذات منطقی حیثیت سے شخص کے لئے ایک ایسا مرکز ہے جس کے جانب اس کی مختلف کیفیات لازمی طور پر منسوب کئے جاتے ہیں۔ ہر انسان اپنے تجربات پر ان نفردوں کا افنا کر سکتا ہے۔ میں سنتا ہوں، میں دیکھتا ہوں، ہر جگہ کا مبتدا ذات کا قائم مقام ہے لیکن جب ذات، وجود ذات پر استدلال کرتی ہے (یہاں ہیوم نے منالطہ کھایا) تو ذات کبھی ذات سے دوچار نہیں ہوتی، جیسا کہ ایک ناقد کا کہنا ہے کہ ہیوم کی مثال ایسی ہے جیسے کوئی شخص اپنے گھر سے باہر نکل کر گھر کی میں جھانک کر اپنے آپ کو دیکھے اور پھر یہ کہے کہ وہ اپنے کو گھر میں نہیں پاتا۔ واقعہ یہ ہے کہ یہ امر ذات کے منافی فطرت ہے کہ وہ اپنے کو دیکھ سکے۔

ہمارے زمانہ میں بھی ان شکوک کو مختلف مفکرین نے مثلاً چارلس پیرس، جوشیاراٹس وغیرہ نے اُجاگر کر کے دکھایا ہے (لاحظہ ہو کائنات اور فرد، جلد دوم ص ۱۵۵)۔ مسئلہ مصیبت جلد دوم ص ۱۵۵ دبا بعداً دبا بعداً اس نے اس مسئلہ کو ان قطعی لفظوں میں پیش کیا، میں اپنا مشاہدہ کبھی نہیں کرتا۔ (کائنات اور فرد ص ۱۵۵)۔ فہم عامہ جب ذات کی جانب رجوع کرتی ہے نہیں جانتی کہ وہ کس کو مخاطب کر رہی ہے۔ اس اپنے فیصلہ کو تجربہ کی ان پیپڈ گیوں پر مبنی کرتا ہے جو ہیں اپنی ذات کا تصور کرنے میں پیش آتی ہیں یعنی ذات کے حدود جاننے میں اور یہ معلوم کرنے میں کہ کہاں ذات کی حد ختم ہوتی ہے اور غیر ذات کی حد شروع ہوتی ہے۔ علی ہذا ہم نہیں جانتے کہ ہم کس قماش کے آدمی ہیں جس کا اندازہ ہمارے احباب ہم سے بہتر لگا سکتے ہیں۔ ہم اپنے متعلق جو رائے قائم کرتے ہیں وہ دراصل دوسروں ہی کی راپوں کا عکس ہوتا ہے اور اپنی شخصیت کا اندازہ اس کے متعلقات، مثلاً عہدہ اور فرائض منصبی کو نظر انداز کر کے کرتے ہیں۔ رائے کا کہنا ہے کہ جس طرح ہم دوسروں کا علم ان اشارات کی تعبیر کر کے حاصل کرتے ہیں جو وہ ہم کو مہیا کرتے ہیں، اسی طرح اپنے متعلق علم ہم ان ہزاروں اشاروں اور علامتوں سے حاصل کرتے ہیں جو ہیں خاص کر معاشرتی تجربہ کے



سلسلہ میں ملتے ہیں اور نہیں بتاتے ہیں کہ ہم کس قسم کے انسان ہیں۔

۹۸۔ ذات کے متعلق قطعی فیصلہ دشوار امر ہے اور بہت کم لوگ کسی قطعی نتیجہ تک پہنچ سکتے ہیں لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک نئے کا وجود ہوتا ہے اور ہم کو اس کا شعور بھی ہوتا ہے لیکن ہم اس کے خصائص و حدود بیان کرنے پر قادر نہیں ہوتے، چنانچہ اپنے متعلق جن امور میں ہم یقین کے درجہ تک نہیں پہنچتے، زیادہ تر یہ سوالات ہوتے ہیں کہ دوسروں کے مقابلہ میں ہمارے درجہ کا تعین کیا ہے یا کہ ہم اپنی پیاکشی کس طرح کریں۔ کیا ہم دوسروں کے مقابلہ میں ہوشیار ہیں یا نہیں؟ جنفاکش میں یا کام چور؟ قابل اعتماد ہیں یا بخالی کا لیکن؟ یہ سب سوالات تقابل یا تصور کے طالب ہیں جو عقل کا کام ہے نہ کہ وجدان کا اگر عقل اس باب میں اپنے کو معذور پاتی ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ جو شعور ذات میں بلا واسطہ حاصل ہے اس میں شک کرنے لگیں۔

شعور ذات کے متعلق شک گزار اصل اس بات کی تصدیق کرتا ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جاننے والا جانی ہوئی شے سے مختلف ہے، صحیح یا بھٹے تو ضننا دونوں کو جاننے کا مدعی ہے۔ ورنہ وہ دونوں کو ایک دوسرے سے تمیز کس طرح کر سکا؟ اس لئے کہ جاننے والے کا جانتا بھی لازم آتا ہے۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ اپنی صفات کی تحدید تعین کرنے میں ہم اکثر غلطی کرتے ہیں تو وہ غلطیوں کے متعلق حکم لگانے کے لئے کچھ نہ کچھ معیار ضرور رکھتا ہے، ایسے شخص کی مثال اس شخص کی سی ہوگی جو کہے کہ یہ ترجمہ غلط ہے لیکن اصل کو کوئی سمجھ نہیں سکتا۔ وہ اپنے دعوئے کی خود تردید کرتا ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ذات روز بروز در جماعت ہر جماعت مختلف ہے وہ در حقیقت اس امر کا مدعی ہے کہ ذات میں نمو ہے اور اس میں تغیر ہوتا رہتا ہے چنانچہ اس بنا پر وہ ذات کو پہچاننے اور اس کو سمجھنے کا اقبال کرتا ہے۔

ہمارا خیال ہے کہ حامی وحدانیت جہاں تک ذات کا تعلق ہے اپنے دعوئے میں صحیح ہیں ہم اپنی ذات کا بلا واسطہ علم رکھتے ہیں رہا وجود اس معجزہ کے کہ یہاں عالم معلوم ایک ہی

ہیں اور یہ علم ایک ایسا اساسی علم ہے جس کی مدد سے ہم جملہ مخالطات کی اصلاح کر سکتے ہیں۔ حقیقتاً اپنی پسند بدگیوں، خوشیوں اور رنجوں کا اخیر حکم خود انسان ہی ہے۔

۹۹۔ ہم حامی وحدانیت کے اس قطعی دعویٰ کو کہ وجدان ایک حقیقت ہے تسلیم کرنے پر مجبور ہیں۔ وجدان علم قطعی کا ایک ذریعہ ہے اور ہر امر کو ذات کے علاوہ ہم اس کے ذریعہ سے اور کس کس چیز کا علم حاصل کر سکتے ہیں یہ مسئلہ البتہ غور طلب ہے اب رہا اس کا پہلی پہلو یعنی عقل ان چیزوں کے علم سے معذور ہے اس مسئلہ کی تحقیق کے لئے ہم تغیر مسلسل کے مسئلہ کو لینے ہیں۔

برگسان کا کہنا ہے کہ تغیر بھی زمان کی طرح عقل کے احوال میں بارہ بارہ ہو کر ہمارے سامنے آتا ہے اور عقل ان اجزاء کو کل کی اصلی صورت میں تحویل کر کے سے معذور ہے۔ یہ وجدان ہی سے عمل میں آ سکتا ہے۔ برگسان کو اپنے نظریہ کی تشریح میں حرکت اور سبب کے فلم کی مثال نہایت محبوب ہے جسے دوہرا کر استعمال کرتا ہے میرے خیال میں اگر ہم تسلسل عام کے مفہوم کو اچھی طرح سمجھیں تو اس مسئلہ کو سمجھنے میں بھی سہولت ہوگی تسلسل عام کو ہم ایک مسلسل خط مستقیم یا ایک غیر منقطع حرکت کی مثال میں واضح طور پر سمجھ سکتے ہیں۔

اگر ہم یہ سوال کریں کہ ایک خط ۱۔ ب کو مسلسل کہنے سے ہماری مراد کیا ہے؟ تو اس کا جواب ہمیں سببی اسلوب میں دینا ہوگا یعنی یہ کہ وہ خط کسی مقام پر نہیں ٹوٹتا یا اس میں کہیں خلا نہیں، اس کو زیادہ واضح طور پر ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ فرض کیجئے کہ ایک نقطہ سے جب تک حرکت کرتا ہے۔ چنانچہ اس خال کے حوالے سے مسلسل حرکت کے متعلق سوال کے جواب میں ہم یہ خط پیش کر دیں گے اور بتائیں گے کہ وہ نقطہ اپنے سفر میں خط کے کل نقطوں کو کس طرح عبور کرتا ہے۔ عقلاً خط کا تسلسل ان نقطوں کے لفظوں سے سمجھایا جاسکتا ہے جن کی تعداد لانا اڑتا ہے لیکن یہ سوال ششہ جواب رہ جاتا ہے کہ ان نقطوں کے مقامات



کو ہم کس طرح سمجھائیں گے جن میں سے ہر ایک خط کی صفر لہائی کو گھیرے ہوئے ہے مگر باہر ہم سب مل کر خط کو ترکیب دیتے ہیں۔

فرض کیجئے کہ اس خط کو ہم اس طرح ہر کرتے ہیں ۱۲ اور ب کے بیچ میں ہم نقطہ میں لگاتے ہیں اور پھر ان دونوں نقطوں کے بیچ میں ایک اور نقطہ لگا دیتے ہیں اور اس طرح ہر دو نقطوں کے درمیان ایک نقطہ قائم کر دینے کا سلسلہ جاری رکھتے ہیں۔ اس عمل سے بظاہر نقطوں کے لاتنا ہی تعداد کا ہونا ثابت ہوتا ہے اور خط بھرا ہوا معلوم ہوتا ہے لیکن واقعہ شاید ایسا نہیں ہے اس امر کی تحقیق کے لئے ایک دوسرا خط ۱-ب۔ لیجئے جس کی لہائی خط ۲-ب پر مربع کے قطر کے برابر ہو اور جس طرح پہلے خط ۱-ب میں نقطہ لگائے تھے، اسی تناسب مقامی سے خط ۱-ب میں بھی نقطہ لگایئے اس طرح کہ آپ کو اس دوسرے خط ۱-ب میں بھی نقطوں کی لاتنا ہی حاصل ہو جائے۔ اب اگر آپ خط ۱-ب کو خط ۲-ب پر اس طرح منطبق کریں کہ نقطہ ۱ نقطہ ۲ پر پڑے تو آپ دیکھیں گے کہ ۱-ب کا کوئی دوسرا نقطہ ۱-ب کے کسی نقطہ پر منطبق نہ ہوگا جس کے معنی یہ ہیں کہ ہم دوسرے خط میں ایسی لاتنا ہیئت کا انکشاف کرتے ہیں جو پہلے خط ۱-ب میں شامل نہ تھی، حالانکہ تجربہ سے ہم ۱-ب میں بھی نقطوں کی لاتنا ہیئت معلوم کر چکے ہیں۔ اسی طرح دوسرے خطوط میں بھی جن کی نسبت اصلی خط سے مقدار اہم میں ہوں وہیں مختلف لاتنا ہیاں ملیں گی۔

لہذا ہم کو نقطوں کے سلسلہ کی تحدید کے لئے کوئی قاعدہ وضع کرنا چاہئے۔ چنانچہ ماہرین ریاضی نے اس کی کوشش کی ہے۔ ڈیڈکینڈ اور کنڈور نے اس سلسلہ نقاط کی تحدید کے کچھ ایسے اسلوب اختیار کئے ہیں کہ خطوط میں خلا نہ رہے اور نقطوں کے درمیان خط کے ٹوٹنے کا امکان نہ رہے۔ ہرمان مباسٹ کا یہاں اعادہ کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے لیکن اس سوال کا جواب ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ماہر ریاضی اپنی کامیابی کو کس معیار سے جانچتا ہے۔ یہ معیار سلسلہ کے تصور میں مضمر ہے یعنی کل نقطوں کا خط میں ہونا۔ ریاضی دان کو

تسلسل کا تصور بھی نقطہ کے تصور کے ساتھ حاصل ہے۔ بلکہ صحیح بوجھے تو ایک ماہر ریاضی کے لئے سلسلہ کا تصور ان دونوں تصوروں سے آسان تر ہے۔

اسی طرح اگر ہم مسلسل حرکت کی تحلیل کر کے یہ انکشاف کریں کہ سکون کی لاتنا ہی حالات کا سلسلہ مسلسل حرکت کے مفہوم کے منافی ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم سلسلہ پر مسلسل حرکت کے تصور کو معیار قرار دے کر نظر ڈال رہے ہیں۔

۱۰۰۔ چنانچہ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ تغیر کے علم سے عقل کو بالکل شہرہ نہیں کیا جاسکتا ہے فعل اور متعلق فعل اسی درجہ کے تصورات ہیں جیسے اسما اور صفات یہ دو ڈرنا ایک نام طرح کی حرکت کا تصور ہے۔ گچلنا ایک خاص قسم کی تبدیلی کا تصور ہے۔ یہ عام تصورات ہیں جن کی بہت سی مثالیں اور قسمیں ہو سکتی ہیں۔

تصور نا قابل تغیر ہوتا ہے: دو ڈرنے کے معنی دو ڈرنا ہی ہو سکتے ہیں، چلنا، ریگنا اور اڑنا نہیں ہو سکتے۔ تاہم دو ڈرنا ایک تغیر کا تصور ہے لیکن اس تصور کا غیر تغیر ہونا تغیر کو غیر تغیر نہیں بنا سکتا اور نہ اس کو ایک زندہ واقعہ کے غیر مطابق بنا سکتا ہے۔

۱۰۱۔ وجدانیت ہر متوں کی یہ عام غلطی ہے کہ وہ وجدانی خط کے چاروں طرف ایک حصہ کھینچ دیتے ہیں تاکہ اس کے اندر عقل کا گزر نہ ہو۔ اس نوعیت کی تجدید، صریحاً تصور کے حکم میں داخل ہے اور اس لئے لازماً عقل کا دخل ہو گیا۔

عقل نفس انسانی ہی کی ایک قوت ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ وجدان اور عقل دونوں ہمارے نفس میں کار فرما ہیں۔ وجدان اشیا کے وجود کا پتہ لگاتا ہے اور عقل ان کی تعریف کرتی ہے۔ وہ ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے، بلکہ ایک دوسرے کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

زیادہ سے زیادہ ہم ان دونوں میں یہ امتیاز کر سکتے ہیں کہ وجدان کل کا ادراک کرتا ہے اور عقل اجزاء کا نفس شے کا، اشیا کے درمیانی علاقہ کا، اشیا کی امتیازی



خصوصیات کا اور ان صفات کا جو دوسری اشیا میں مشترک ہیں، چونکہ اجزاء کے مطالعہ میں مشغول ہو کر کل کو فراموش کر دینے کا اندیشہ ہوتا ہے، اس لئے ہم کو وقتاً فوقتاً وجدان کی جانب بازگشت کی ضرورت ہے۔

عام طور پر اجزاء پر غور کرتے وقت ہم کل کو نظر انداز نہیں کرتے اور اس لئے ایسا کبھی نہیں ہوتا کہ ہمارے خیالات محض مردہ تصورات کہیں کرتے رہیں، جن میں دوبارہ جان ڈالنے سے ہم معذور ہوں۔ کائنات کا سائنسی علم شاعری کی ترقی کا مانع نہیں اور نہ تشریح کا علم (ANATOMY) جیسے جانگے جسم کی اس وجدانی قدرناسی میں کمی پیدا کرتا ہے جو ہر صورت کو اپنے کمال کے جوہر دکھانے کا میدان ہے۔ فن کار کو سائنس کی تحقیقات اور عقلی تحلیل و تجزیہ سے فائدہ ہی پہونچتا ہے۔ ہر شخص زندگی کے فن میں وجدان اور عقل دونوں کی باہمی مدد سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔

## باب

### وجدانیت کا تھینہ

۱۰۲۔ وجدانیت کا بڑا کارنامہ یہ ہے کہ وہ اس دنیا کو جس میں ہم رہتے ہیں جاننے میں ہماری ہمت افزائی کرتی ہے۔ اس لحاظ سے وہ لا آوری کا جواب ہے۔  
لا آوری اور عملیت دونوں اس امر پر متفق ہیں کہ ظواہر کے پس پشت ایک غیر معلوم یا ناقابل رسائی حقیقت ہے۔ وجدانیت کا کہنا ہے کہ اگر ظواہر کے پس پشت کوئی حقیقت ہے بھی جسے ہم حیات کہہ سکتے ہیں وہ مظاہر حیات کے پس پشت ہوتی ہے تاہم یہ مسلم ہے کہ ایسی کوئی شے نہیں ہو سکتی کہ جس پر اضافیت علم کا پردہ مستقل طور پر چڑھا رہے۔ اس لئے کہ وجدان یا تاخر پذیر فہم سے ہم ہر حقیقت کا جیسی وہ ہے پتہ چلا لیتے ہیں۔

۱۰۳۔ یہ ظاہر یہ بڑا بھاری دعویٰ معلوم ہوتا ہے جو ہیوٹم کانٹ، اسپنسر اور دیگر مستط فلسفیوں کی احتیاط پسندوں کے مقابلہ میں ایک ایسا قدم معلوم ہوتا ہے۔ کیا وجدان اپنا اعتبار قائم کرنے کے لئے کچھ اپنی مابعد الطبیعیاتی تحقیق پیش کر سکتا ہے؟ کیا وہ حقیقت کی ماہیت کے متعلق کوئی رپورٹ پیش کر سکتا ہے؟

ادراک، بلا شک ایک ہر ایویٹ معاملہ ہے مختلف لوگوں کا کائنات کے متعلق مختلف ادراک ہوتا ہے۔ اس لئے ہو سکتا ہے کہ مختلف ذہنوں کا ادراک یکساں نہ ہو، چنانچہ ہم دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وجدان ایک ذریعہ علم کی حیثیت سے کسی ایسی مخصوص مابعد الطبیعیاتی نظریہ کا مدلل ہے جو عملیت کے نظریہ سے افضل ہو۔



لیکن چونکہ مدعیان و دعاویست، بالخصوص بر گسان اپنے نظریات کو برہانی اسلوب میں پیش کرتے ہیں۔ ان کی تحقیقات ایسی ہیں جن کی تصدیق دیگر محققین کا وجدان کر سکتا ہے۔  
۴۔ اس سب سے پہلے ماہیت حیات کے متعلق بر گسان کا بیان قابلِ سماعت ہے۔  
بر گسان کے نزدیک امتداد، ماہیت حیات ہے یعنی یہ کہ حیات اپنے حال کے ساتھ ماضی کو لئے کر چلتی ہے۔ اس میں ماضی کی قوت ہے، امتداد وہاں اصطلاحی مفہوم میں استعمال ہوا ہے چنانچہ اس کو ہم چٹانوں اور ذرات کے متعلق استعمال نہیں کر سکتے حالانکہ ان کا وجود ایک مدت سے ہوتا ہے مگر وہ امتداد کے تصور سے اس لئے خارج کچے جائیں گے کہ وہ اپنی ماضی کو ساتھ لئے کر آگے نہیں بڑھ سکتے۔ حیات برف کی گیند کی طرح وقت کے ساتھ بڑھتی جاتی ہے چنانچہ ہر لمحہ کے بعد اس کی ذات میں تغیر ہوتا جاتا ہے۔  
اس بنا پر ایک زندہ ہستی کے لئے ایک ہی حال کی تکرار نہیں ہوتی۔ ہر واقعہ کا دوبارہ پیش آنا، اس کے پہلے وقوع کی یاد سے مل کر مختلف ہوتا ہے کسی واقعہ کا عادیہ بھی زیادہ خوشگوار معلوم ہوتا ہے (جیسے کبھی کسی گیت کو دوبارہ سننے میں ہمیں زیادہ لطف آتا ہے) کبھی ناخوشگوار معلوم ہوتا ہے (جیسے ایک مرتبہ دیکھے ہوئے ڈرائے کو دوبارہ دیکھنا جس کا پلاٹ جان لینے کے بعد ہمارے دل میں بھی کچھ نہ کچھ ناپاہن ضرور ہوتا ہے۔ حیات ہمیشہ اپنے چہرہ پر جدت کا غارہ لگا کر ہمارے سامنے آتی ہے۔  
تاریخ کے قوانین معلوم ہو جانے کے بعد اپنی اہلی حالت میں نظر نہیں آتے، ہر نیا مفہوم ایک نیا رد عمل، ایک نیا تجربہ اپنے جلو میں رکھتا ہے۔ چنانچہ حیات اپنی ماہیت کے اعتبار سے تخلیقی ہوتی ہے اور ارتقا کو خوش حیات کا ایک ضروری پہلو سمجھنا چاہئے۔

۱۰۔ مذکورہ بالا بحث کے نتیجہ ترمیمی کے طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ حیات آزاد ہے اور میکائیکی یا بندیاں اس پر حاوی نہیں ہوتیں۔ ارادہ آزاد ہے۔ ہر زندہ شے آزاد ہے۔ اس معنی کر کہ اس کا ہر فعل لمحہ بہ لمحہ اندر ہی اندر سے نئے انداز پر مرتب و منظم ہو کر خود بخود

سرزد ہوتا رہتا ہے نہ کہ خارجی موثرات سے مجبور ہو کر جو قوانین فطرت کا نشانہ ہے۔  
میکائیکی قانون صرف ان واقعات پر حاوی ہے جو تکرار پذیر ہوتے ہیں مثلاً ہر مخصوص علت کے بعد ایک مخصوص معلول کا ظہور ہوتا ہے۔ حرارت گرنے سے پانی کا جم جانا وغیرہ وغیرہ لیکن کسی شے میں جدت کا پیدا ہونا یا اس سے بالکل مختلف ہو جانا جیسی کبھی پہلے تھی یا اس کا قابلِ تکرار ہونا یہ سب ایسے امور ہیں جہاں قانون کو یہ ٹپکنے کی گنجائش نہیں۔ چنانچہ یہ قانون کہ ہر علت کے بعد معلول واقع ہوتا ہے اس امر کا طالب ہے کہ ہم علت و معلول میں امتیاز کریں۔ کھانسی کا گزنا ایک واقعہ ہے اور کڑی کا پھٹنا بعد کا واقعہ ہے اور علانیہ ایک مختلف واقعہ ہے لیکن حیات اور بالخصوص حیات نفسی میں اس طرح ماضی و حال کا صاف صاف تفرقہ نظر نہیں آتا بلکہ ماضی حال کے اندر موجود اور کیفیات نفس ایک دوسرے میں سرایت کئے ہوئے معلوم ہوتے ہیں یہاں آکر تعمیل اپنے معنی گم کر دیتی ہے (زمان اور آزاد قوت ارادی، باب دوم)

اس میں شک نہیں کہ کچھ نفسیاتی قانون ایسے ہیں جن سے ظاہر ہوتا ہے کہ نفس میں کچھ ایسے رجحانات پائے جاتے ہیں جن میں یکسانیت اور باقاعدگی پائی جاتی ہے لیکن یہ باقاعدگی اکثر بیشتر عادت کی شکل میں خود نفس کی پیدا کی ہوئی ہوتی ہے۔ ہم عادت کو ایک ایسا میکائیکی عمل کہہ سکتے ہیں جو انسانی ہوتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اگر نفس اپنی عادات کا غلام بن جائے تو وہ خود اپنی پیدا کی ہوئی میکائیکیت کا شکار ہو جاتا ہے لیکن عادت کا مقصد یہ ہے کہ میکائیکی ماحول کا جواب میکائیکی طریق پر دے جیسے چلنا پھرنا، روزمرہ کے کام کاج اور بندھے تکنیک پر عمل کرنا تاکہ نفس میکائیکی امور سے آزاد ہو کر دنیا کے غیر میکائیکی امور کو باحسن و جودہ سرانجام دے سکے، یہ گویا حیات کی میکائیکی فطرت سے جنگ ہے جو میکائیکی ہتھیاروں ہی سے لڑی جاسکتی ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کی جائے۔



۱۰۹۔ الغرض برگان کا خیال یہ ہے کہ حقیقت اپنے وسیع معنی میں حیات ہی کا دوسرا نام ہے ہم اب تک اس طرح بحث کر رہے تھے گویا دنیا و محسوس میں منقسم ہے ایک زندہ اور دوسری میکانیکی اور گویا یہ دونوں ایک دوسرے سے مختلف اور مخالفت اصول کے ماتحت ہیں جس کو ثنویت کہتے ہیں۔ دہری اس ثنویت کو وحدیت (وحدت وجود) میں تبدیل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ وہ ایک مادی جوہران کر اس سے حیات کو اخذ کرتا ہے برگان اس ثنویت کو دوسری پہنچ بر وحدیت میں تحلیل کرتا ہے یعنی وہ مادہ کو حیات سے اخذ کرتا ہے۔ اپنے اس نظریہ میں برگان بہت کچھ تصویریت کے قریب آجاتا ہے جس سے ہم آگے چل کر بحث کریں گے۔

مادی دنیا حیات سے کس طرح اخذ کی جاسکتی ہے؟ ہم ادھر بحث کر چکے ہیں کہ عادت جو اہمیت میں میکانیکی ہے حیات سے ماخوذ ہے تصور کیجئے کہ یہی عمل مکان، مادہ اور قانون فطرت پر مبنی مادی ہو جاتا ہے (تخلیقی ارتقاء باب سوم) ہر آزاد عمل کو کچھ سواد اور سال کی ضرورت ہوتی ہے جس کی وہ تشکیل کرتا ہے بصورت کو کرکچ اور رنگ کی جو اپنی ایک مستقل فطرت اور قابل اعتماد عادات رکھتے ہیں، ضرورت ہوتی ہے۔ شاعر نظموں اور حرفوں کا حاجت مند ہے۔ حرف اور الفاظ کے لئے یہ نامکن ہے کہ وہ کسی قانون طبعی کے تحت جمع ہو کر خود بہ خود ایک نظم بن کر دیں اور نہ رنگ اور کرکچ کے لئے ممکن ہے کہ آپ سے آپ کوئی تصویر بنائیں تصویر اور نظم دراصل تخلیق کی مثالیں ہیں اور وہ ارادہ کے ہر فعل کی طرح آزادی کی چھڑا مار ہیں لیکن ایک بار وجود میں آکر وہ مادہ کی ہر طرز پر تشکیل کرتی ہیں جس کی مثالیں شاعر کا ایک نیا لفظ، نیا مصرع، نئی بحر وضع کرنا اور صورت کا نیا انداز نیا اسلوب اختیار کرنا ہے۔ ان کی یہ جدت طرازیں آئندہ نسلوں کے لئے مادی آخذ کا کام دیتی ہیں۔ اس تشکیل کو ذرا وسعت دے جائیے تو کہا جاسکتا ہے کہ تمام مادی کون مکان ایک ہمہ گیر حیات کا تہہ نشیں مادہ یا روز بہ روز و بہ ترقی فہم کا زمانہ ہے۔

مادہ کو حیات سے اخذ کرنا ایک ایسا مشکل مسئلہ ہے جس کو حل کرنے کے لئے برگان وجدان کے دائرہ سے باہر نکل کر عقلی توضیحات کے میدان میں آجاتا ہے۔ وجدان ہمیں صرف اس عقیدہ کی تعلیم دیتا ہے کہ مادہ کے پس پشت جو حقیقت ہے وہ حیات ہے رہا یہ تصور کہ مادہ کس طرح وجود میں آیا، یہ مسئلہ اس قدر اہم نہیں ہے جس قدر یہ وجدان اس لئے کہ اگر وہ صحیح ہے تو دہریت کا یہیں خاتمہ ہو جاتا ہے۔

۱۰۷۔ الغرض وجدان فلسفیانہ تحقیقات کا ایک کارآمد و ضروری آلہ بن سکتا ہے کم از کم وہ تجربہ کے مختلف پہلوؤں کو جاننے کا ایک اہم طریقہ تو ضرور ہے۔ کیونکہ ہر وہ شے جو حسی حیات ہے صرف وجدان سے معلوم کی جاسکتی ہے اور ہر چیز جس کا وجود ہے اس کی آخری حقیقت حیات ہی میں مضمر ہے۔ چنانچہ کسی شے کا ہم کو اس وقت تک علم ہی نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کا وجدان ادراک نہ ہوئے۔

لایسے یہاں ہم اپنے نتائج پر تہہ کے طور پر چند تضام کا اعانہ کر دیں تاکہ علم کی بڑھ پور وجدان کا مقام متعین ہو جائے۔ ہم یہ دیکھ چکے ہیں کہ عقل اور وجدان کا جولی دامن کا ساتھ ہے۔ اب ہم کو یہ دیکھنا ہے کہ علم کے مختلف پہلوؤں میں وجدان کی آمیزش کس تناسب کے ہے اور یہ کہ وجدان کو تحصیل علم میں کچھ پیش قدمی کا حق حاصل ہے جو صحیح فیصلہ کے لئے اڑیں ضروری ہے۔

(۱) علم وجدان سے شریع ہوتا ہے اور وجدان ہی ہماری تمام معلومات میں پیش پیش رہتا ہے۔

ہم زندہ چیزوں اور مختلف انخاص کا علم اس طرح حاصل نہیں کرتے کہ پہلے اجزاء کا علم حاصل کریں پھر اس کو جوڑ کر کل کا علم بنائیں۔ ہم ابتدا ہی سے کل کا ادراک کرتے ہیں۔ بعد ازاں علم اپنی تفصیل و تجزیہ میں ترقی کرتا ہے اور چونکہ کل کا جو کھٹہ ہمیں پہلے سے حاصل ہوتا ہے، ان تفصیلات کو ٹھکانے سے اُن کے صحیح صحیح مقامات پر دم رکھتے چلے جاتے ہیں۔



اس میں شک نہیں کہ ہمارے ہست سے وجدانات اکتسابی ہوتے ہیں ہم کو وہی وجدانات (مثلاً زمان و ذات وغیرہ کے وجدان) اور اکتسابی وجدانات (مثلاً ہنرمندی یا کرب یا کوئی ہمارے گھوڑوں کی شناخت وغیرہ کے وجدانات) کے درمیان امتیاز کرنا چاہیے۔ آخر الذکر استقرار کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ ان کو اختیار کے داخلی علم میں خارجی مظاہر سے طویل واقفیت کے بعد داخل کیا جاتا ہے۔ کہنا چاہئے کہ ان کے متعلق ہم ہست سے پیچھے تجربوں کے بعد سادہ علم حاصل کرتے ہیں لیکن یہ تمام اکتسابی وجدانات وہی وجدانات پر مبنی ہوتے ہیں اور بغیر وہی وجدانات کے وجود پذیر نہیں ہو سکتے۔

وجدان ہمیشہ عقل سے آگے آگے چلتا ہے یعنی زمرہ اشیا، انخاص، سماجی حالات انسانی اغراض اور دلچسپیاں لاتنا ہی ہیں۔ ایک شخص کا ہم وجدانی طور پر ادراک کر سکتے ہیں مگر اس کا کامل علم کل تحلیل یا تصورات کے الفاظ میں ممکن نہیں کی جا سکتی۔ تمام ذہنی آزمائشیں جو تحلیل پر مبنی ہوتی ہیں کچھ نہ کچھ ذہانت کی جانچ میں اہم امور فرو گذاشت کر جاتی ہیں۔ اب تک شخصیت کا کوئی ایسا چارٹ تیار نہیں ہو سکا ہے جس کے مطابق ہر انسان کی نفس اور اس کے مراتب و مراتب مقرر کئے جا سکیں۔ نفسیات کے ان مقالوں سے جو نفس کی تحلیل کرتے ہیں میں صحیح علم ضرور حاصل ہوتا ہے لیکن یہ مقالے مکمل علم پیش کرنے سے قاصر رہتے ہیں اور شاید سب سے زیادہ اہم علم وہی ہے جو سائنس کی دسترس سے باہر ہو۔ کاروباری لوگوں کی پیش بینی کا جزو اعظم وجدان ہی ہے۔ تاریخ کے دور میں پیغمبر اہل فن، شاعر بینی سب بچے و گ تارخی نقشے بنانے والوں کے مقابلہ میں زیادہ آگے کے واقعات دیکھ سکتے ہیں فلسفہ نے عقلی نظاموں کی شکل اختیار کرنے سے پہلے ہمیشہ شاعری اور مذہبی عقیدہ کا اسلوب اختیار کیا ہے۔

اب وجدان ہمیشہ اپنے کو کم کرنے کے خطرہ میں رہتا ہے۔ یہ ایک عام کلیہ کا مرتبہ ہے کہ جب ہم اجزائی جانب متوجہ ہوتے ہیں تو کل نظر انداز ہو جاتا ہے۔ قانون کے نظام و تفصیلات، ماہر قانون کی آنکھوں پر پردہ ڈال دیتے ہیں اور

وہ وجدان عدل سے محروم ہو جاتا ہے۔ اس پیشہ کا یہ ایک ایسا عام خطرہ ہے کہ عوام عدالتوں کے قریب جاتے لڑتے ہیں، اس لئے کہ عدل، عدالتی کارروائیوں کی دلدل میں پھنس کر خاف و ذرا در ہی کل سکتا ہے، ایک عالم ہذا اوقات اپنے کوفن کی تفصیلات میں گم کر دیتا ہے اور اپنی ساری عمر لاطینی حروف شرط کی فہرست میں ایک اور حرف کا اضافہ کرنے کی کوشش میں صرف کر دیتا ہے جو دوران گفت گو میں ایک جہان رومی کو موجودیت بنا دیتا ہے۔ دوستی جو وجدانی ادراک (یا باہمی پسندیدگی جو حقیقی وجدان کی ایک مثال ہے) پر مبنی ہے کبھی کبھی باہمی نکتہ چینی کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے جبکہ ایک دوسرے کے واقفکارانہ علم ایک دوسرے کے نقائص و معائب کو اچھالنے میں معین ہوتا ہے جب ان نقائص کو قانون کی بینک لگا کر دیکھا جاتا ہے تو سارا وجدان غائب اور ساری دوستی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ آئے دن کے کاروباری مشاغل ہماری توجہ کو تفصیلات کے انکشاف کے لئے تیز اور ہمارے وجدان کو کند کر دیتے ہیں۔ حتیٰ کہ مکان ہمارے اندر میکا کی سختی پیدا کر دیتا ہے۔

ایسے موقعوں پر وجدان کو دوبارہ حاصل کرنے اور کل کا تازہ تصور حاصل کرنے کی کوئی سہیل ہونا چاہئے اور یہ مقصد بالعموم زندگی کے زیر و بم میں حاصل ہو جاتا ہے جبکہ کام کے بعد تحلیل اور جاگنے کے بعد سونا، دنیاوی معاملات کے مذہبی رسوم کی انجام دہی دایسے موقعوں پر انسان اجماعی نظر سے کام لیتا ہے، یا سائنس کے بعد فلسفہ کا مطالعہ جب ہم محسوس کریں کہ ایک ہی قسم کی متواتر کوشش بے سود ثابت ہو رہی ہے تو ہم کو کلی نظر اختیار کرنا چاہئے۔ اعتدال سے زیادہ تحلیل پرستی اور امتیاز پسندی ہم کو ناقص علم میں اور گمراہی کر دیتی ہے (اس) چونکہ وجدان عقل کے بغیر بے یار و مددگار ہو جاتا ہے۔ اس لئے اس کے ساتھ تصوری فکر کا سلسلہ ضرور ہونا چاہئے۔

وجدان اگر کیہ و تنہا تحصیل علم کا کام انجام دینے لگے تو وہ بین نقائص کا تحمل ہو گا۔



وہ جس نے کا ادراک کرنا ہے اُس کی تعریف نہیں کر سکتا؛ کیونکہ تعریف میں تصورات سے کام لینا پڑتا ہے۔ وہ جس کا ادراک کرنا ہے اُس کو دوسرے سے بیان نہیں کر سکتا کیونکہ اعلیٰ زبان میں بھی تصورات ہی کا سکھ رائج ہے۔ وہ حق کی حمایت نہیں کر سکتا اور نہ حق و باطل میں عقل کی مدد اور تنقید کے بغیر امتیاز کر سکتا ہے۔

تجربہ کے زمرہ واقعات میں ایک مخصوص جوہر ایسا ضرور ہوتا ہے جس کے ساتھ تصورات جو تضادات اور تعلقات کے انگشتان تک محدود رہتے ہیں ان تضادات نہیں کر سکتے۔ یہ جوہر وجدان ہی کی گرفت میں خوب آ سکتا ہے، اگرچہ اُس کی تشریح دوسرے سے ذکی چاہے لیکن وجدان کی ماہیت میں کوئی ایسی شے نہیں ہے جو تعریف، تحلیل اور توضیح بیان کو مانع ہو جوہر کی خصوصیت اُسے عام صفت سے محروم نہیں کر سکتی جس کی بنا پر اُس کا تصور اور اُس کا خیال ذہن میں قائم کیا جا سکتا ہے۔

چنانچہ وجدانیت پر ایمان کرنا ہی سہل انگاری، تحلیل کا تساہل یا غیر معتدل نامہ پر بھروسہ کرنے کا اجازت نامہ نہ بھولنا چاہئے۔ غیر معمولی ذہانت کا جزو دیگر وجدان ہی نہیں ہے بلکہ اُس کے اظہار کی قابلیت بھی ہے یعنی تصور کے ساتھ کوگرہاں حیات کے واسطے ایک پہلو بننا، وجدان ہی کا ایک کمال ہے۔ وجدان بجائے خود دانشمندی کا نام نہیں ملتا بلکہ عقل کو بھی دانشمندی کا مرادف نہیں کہہ سکتے۔ دراصل دانشمندی عقل وجدان کے اتحاد سے پیدا ہوتی ہے۔

ہم اوپر کہہ چکے ہیں کہ جہاں احساس ہے وہاں وجدان وہاں اب یہ اور اضافہ کرنے کی ضرورت ہے کہ جہاں وجدان ہے وہاں تصور ہے۔ چنانچہ ایک بار اور ہم ابعدالطبیعیات کے ان انواع کی جانب رجوع کرتے ہیں جو وجدان اور عقل پر مبنی ہیں۔

## حصہ سوم

انواع ابعدالطبیعیات اور علمیات

## نوع پہام

ثنویت

## باب

ثنویت

۱۔۸۔ وحدت کی تلاش: برگسان نے عقل کا نام ماہر تحلیل رکھا ہے جس کے مقابلہ میں وجدان ہمہ گیر اور وحدت پسند ہے۔ ایسی حالت میں عقل کو "مثلاً ثنی وحدت کہنے کے کیا معنی ہوں گے کیا یہ ممکن ہے کہ عقل دونوں کام انجام دے؟ عقل کے اُس عمل پر غور کیجئے جو وہ تقسیم شیا کے وقت انجام دیتی ہے اس لئے کہ تقسیم سبب تحقیقات کا سب سے پہلا ذریعہ ہے۔ ہم کیساں چیزوں کو یکجا کرتے ہیں اور ان کا ایک نام رکھ دیتے ہیں۔ کیا اسی کا نام تلاش وحدت ہے؟ ہم مولیشیوں، ہرن، اونٹ، بھیر، بکری، بارہ سنگے اور ان کی طرح دوسری حیوانی انواع کو یکجا کر کے ان سب کا جنسی نام جگالی کرنے والے جانور رکھ دیتے ہیں۔ چنانچہ ایک تصور سب پر محیط ہو جاتا ہے لیکن ذرا غور کیجئے کہ اس جماعت بندی کی بنیاد کیا ہے؟ آیا وہ کوئی خصوصیت ہے جو ان جانوروں میں مشترک ہے مثلاً ان سب کے معدہ کا جیہیدہ ہونا اور جگالی کر کے



عمل۔ یہ قضیہ تحلیل کا تجربہ معلوم ہوتا ہے۔ باقیم کے لئے تحلیل ضروری ہے؟  
 پھر عقل کا وہ عمل لیجئے جب وہ واقعات کی توضیح کرتی ہے۔ توضیح بعض حیثیات سے  
 تقسیم کے مشابہ ہوتی ہے۔ ہم بہت سے واقعات کو ایک قاعدہ کے اندر لاتے ہیں۔ مثلاً جسم  
 کے اندر توانائی کی پیدائش کی توضیح، توانائی کو ایندھن کے جلنے سے تشبیہ دے کر کی جاتی  
 ہے۔ دونوں تکسید (OXIDATION) کی نکلیں ہیں۔ اس کے ساتھ تکسید بجائے خود  
 توانائی کی ایک رو ہے جو مختلف میدانوں میں مختلف قوانین کے تحت کار فرما ہوتی ہے  
 اور یہ سب قوانین ایک واحد قانون کی شکل میں تحلیل کئے جاسکتے ہیں جو سائنس کی وسیع  
 ترین تعلیم ہوگی۔ اس تہذا قانون کی روشنی میں جدا جدا مکمل مادی حوادث کی توضیح ہو سکتی ہو  
 یہ ضرور ایک طرح کی تلاش وحدت ہے۔ لیکن فرض کیجئے کہ ہم قوانین وحدت اور قوانین توانائی  
 کو بھی یکجا کرنا چاہتے ہیں تو ایسی صورت میں وحدت کو سالمات کی حرکت تصور کرنا ہوگا جہاں تک  
 کہ ہم پس پا ہوتے ہوئے چھوٹی چھوٹی اکائیوں تک پہنچنے پر مجبور ہو جاتے ہیں تاکہ حوادث  
 کے طرز عمل کا تصور کر سکیں۔ اتحاد کے لئے تحلیل ضروری ہے عقل یہ دونوں فرض انجام  
 دیتی ہے۔ وہ تحلیل صرف تحلیل کے لئے نہیں کرتی بلکہ متحد کرنے کے لئے کرتی ہے وہ اس وقت  
 اپنی منزل مقصود تک پہنچ جاتی ہے جب کوئی ایک ایسا قانون دریافت کرے جو سب  
 واقعات کی تشریح کرے یا کسی ایسے جو ہر اکائیات کرے جس کی کس ایسا مختلف نکلیں ہوں  
 پھر اس کا منزل مقصود کوئی ایسی حقیقت ہو سکتی ہو جس میں یہ قانون اور ہر بھی ایک جائے۔  
 ۱۰۹۔ لیکن ہمیں یہ کس طرح اطمینان ہو کہ عقل اپنا یہ وصلہ پورا کر سکتی ہے۔ شاید سرے سے  
 ایک واحد حقیقت کا وجود ہی نہ ہو جس سے ہر شے کی تشریح ہو سکتی ہو۔ اپنی انتہائی کوششوں  
 کے باوجود کیا ہم نہیں دیکھتے کہ دنیا صاف صاف مختلف جنموں کی موجودات میں بٹی ہوئی ہو۔  
 ایک کڑا مادہ ہرست کا یہ دعویٰ ہو سکتا ہے کہ ہر شے مادی ہے لیکن کیا اس کو مادہ کے  
 ساتھ مکان کی ضرورت نہیں ہوتی جو مادہ کا مستقر ہو سکے؟ کیا وہ حرکت کر جو مادہ میں ہے

نظر انداز کر سکتا ہے؟ اور زمان کی طرف سے آنکھیں بند کر سکتا ہے جس میں حرکت واقع  
 ہوئی ہے؟ جیسا ہم نے کہیں اور ذکر کیا ہے ہر برٹ اسپنسر نے پانچ اساسی تصورات  
 گنائے ہیں، مادہ، مکان، زمان، حرکت، توانائی، ان سب پر وہ شعور کا اور اضافہ  
 کرتا ہے جو ایک بے ثواب سمجھ میں نہ آنے والی چیز ہے۔ اس کا قیاس خاکہ یہ سب ایک  
 حقیقت کے مظاہر ہیں جس کا بہترین نام نور، توانائی یا قوت ہو سکتا ہے لیکن اس حقیقت  
 مکان و زمان کی توضیح کس طرح ہوگی؟ اور شعور تو بالکل تاریکی میں رہے گا۔ اسپنسر  
 حامی وحدت بنا چاہتا ہے لیکن اس کے ہاتھ کثرت ہی آتی ہے۔ شاید اس کا غیر معلوم  
 وحدت کا حال ہو؟

بہت سے عقلا کے نزدیک اور ان میں سے بعض نہایت عظیم المرتبت ہیں، اسپنر شاید  
 بجائے ایک حقیقت کے دو متضاد حقیقتوں میں خال ہے یعنی نفس اور مادہ۔ بالفاظ دیگر  
 ان کی تحقیق بجائے وحدت کے ثنویت بنتی ہوئی ہے۔

۱۱۰۔ سب سے قدیم روایات جن کے آثار اب بھی چین کے فلسفہ کے بڑے بڑے نظاموں  
 کے پس پشت ملتے ہیں دنیا کے متعلق یہی دوئی کا نظریہ پیش کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک تجربہ  
 دو اصولوں کی باہمی جنگ ہے۔ روشنی مقابل تاریکی، گرمی مقابل سردی، ہلکی مقابل ہی  
 خیر مقابل شر، ان تمام جوڑوں میں ہمارے منکون کے خیال کے مطابق نیکی کے اجزائل کر  
 ایک اصول بناتے ہیں جس کا نام یوانگ ہے اور بدائی کے اجزا دوسرا اصول بناتے ہیں  
 جس کا نام ہے یین۔ اس امر کا اظہار ذرا نامناسب معلوم ہوتا ہے مگر یہ بھی تاریخی واقعہ  
 کہ یوانگ اور یین کے درمیان مذکور مونٹ ہونے کی بھی تفریق ہے۔ یہ دونوں اصول  
 موجودات میں مختلف تناسب کے ساتھ مل کر نہ صرف ان مختلف محکوں کی تشکیل کرتے  
 ہیں جو موجودات میں پائی جاتی ہیں بلکہ کائنات کے اندر دائمی جنگ اور اندر دینی تنازع  
 کی بھی آئینہ دار ہیں۔



ایران کے پڑنے مذہب میں جس کی اصلاح زرتشت نے کی تھی یہ تنازعہ کوئی وسعت اختیار کر لیتا ہے، کائنات اہرمین یعنی ہدی اور تاریکی کے خدا اور بڑاں یعنی نیکی اور روشنی کے خدا (جس کی علامت آگ کو قرار دے کر پرستش کی جاتی ہے) کے درمیان ایک متقل مکر کا راز ہے۔ یہ زمین جو دونوں خداؤں کے عمل سے بنی ہے غیر و شر کی بنی جلی ولایت ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ وہ اس کوئی جنگ میں حصہ لے اور بڑاں کی کمک کے لئے تیار رہے۔ ایک لحاظ سے یہ جنگ ہر انسان کے قلب میں برادر جاری ہے اور برائی اور بھلائی کا اختیار کرنا، ترازو کے پلہ کو اس طرف یا اس طرف جھکا دینا ہے۔ بہت پڑنے مذہبوں میں اچھی اور بری روحوں کا تذکرہ بھی ملتا ہے۔ لیکن ایرانی مذہب نے ان دونوں میں ساری حقیقت کو تقسیم کر دیا ہے اور اسی کے ساتھ کائنات کی تاریخ کو ایک اخلاقی سلسلہ پر آویزاں کر دیا ہے۔ ایرانیوں کا اہرمین ہی یہودیوں کا شیطان اور عیسائیوں کا عیسیٰ بن گیا۔

۱۱۔ ایرانی دماغ سب سے پہلا دماغ تھا جس نے کائنات کا عقلی خاکہ لیا۔ یونانیوں کی تحقیقات میں مذہبی و اخلاقی محرکات کے آثار ضرور پائے جاتے ہیں مگر وہ ان کے نظریوں کا غالب عنصر نہیں ہیں۔ یونان کے مفکرین کہنا چاہتے بڑی کھری نسل کے مابعد الطبیعیاتی تھے اور جب افلاطون کے مہد میں وہ ایک متقل ثنویت تک پہنچے تو کائنات کی تقسیم نیکی اور بری میں نہیں کی گئی بلکہ مادی اور غیر مادی میں کی گئی۔

ان حکمائے ابتدا ایک سادہ لوح مادہ پرست کی حیثیت سے کی جو ایک نوع کی وحدت ہی ہے۔ ثانیوں نے دعویٰ کیا کہ اس موجودات پانی ہے۔ دوسروں نے اس کے جواب میں دعویٰ کیا کہ اس موجودات ہوا ہے یا آگ ہے۔ مادہ اس قدر روشن پا افتادہ اور بدکھی تھے کہ نفس اس کے مقابل میں غیر محسوس اور نظروں سے اوجھل ہے اور اس کا دریافت کرنا گویا ایک مابعد الطبیعیاتی اکتشاف ہے جو حقیقت کا ایک جز تھا اور مادی نظر

میں فرو گزاشت ہو گیا تھا۔ نفس کے اکتشاف میں دو ہزار کے حصہ دار ہیں یعنی ہر اقلاطیس (مستطیق) میں اور ایکس غورث (مستطیق) میں، ہر اقلاطیس کی تعلیم یہ تھی کہ ایک ہمہ گیر عقل ہے (لوگوس) جو ایک ازلی اور نہایت لطیف شعلہ کی طرح موجودات میں سرایت کئے ہوئے ہے۔ جبکہ ایکس غورث ایک کوئی نفس کا مدعی ہے اور اس کو نفس فطرت کا ایک اہل اصول (نادر) قرار دینا ہے جو فساد میں کون پیدا کرتا ہے اور موجودات کے طے جملہ اجزاء ترکیبی کو الگ الگ کر کے ترتیب دیتا اور زندہ موجودات کو اجناس اور انواع میں تقسیم کر کے ان کے باہمی اعتبارات میں کرتا ہے۔ اگرچہ ایکس غورث نفس کو ایک لطیف و شفاف تصور کرتا ہے جو نامحدود مکان میں پھیلا ہوا ہے لیکن وہ اس کو مادی موجودات سے ممتاز سمجھتا ہے اور اس لئے ثنویت ہی کے کنارہ پر کھڑا ہے۔

افلاطون (مستطیق) میں اس کی نظر میں کائنات، غیر مادی ہستیوں کا نظام ہے جن کو "ایمان" کہتے ہیں۔ ایمان، موجودات کی مختلف شکلوں میں جسم ہو کر ظاہر ہوتے ہیں جو گویا مادہ کے جانی میں پھنس کر اور اس کی صحبت میں رہ کر اس کے ہم آہنگ ہو جاتے ہیں لیکن حقیقت میں اپنی ناقابل انقلاب دنیا میں پاک و صاف رہتے ہیں۔ یہ ایمان اپنی نوعیت میں کامل اور دائمی ہوتے ہیں جبکہ ان کی ظاہری صورت ناقص و ناپائدار ہوتی ہیں۔ جیسے کی نوع کو نیچے۔ واقعی چیتا اس نوع کی کم و بیش اچھی مثالوں سے زیادہ نہیں یعنی نمونہ کا خارج میں وجود نہیں ہوتا لیکن مادہ اس کے حقیقی چیتا، ان کا عین، نوع یا ان کا اصلی نمونہ ہی ہوتا ہے۔ یہی وہ چیز ہے جس کو ہماری عقل سلیم صحیح افراد کا جوہر عقلی قرار دیتی ہے افراد کی نوع ان کا ناقابل تغیر سانچہ ہے مگر انسانی کا فرض یہ ہے کہ جو اس کے ناقص مثالی پیکر کے درمیان ان ایمان کا پتہ لگائے، بالخصوص بلند ترین ایمان جیسے خیر جمالی نیکی وغیرہ کا انسان کا مادی عنصر و شعور میں احساس، اور خواہشات نفس کی مکمل میں موجود ہوتا ہو۔ ایمان کے ادراک کو تاریک کرنے پر اہل رہنما عقل کا کمال اس میں ہے کہ جو اس کی پریشان کن راہیں بند کرے، نوع جسم کے قید خانہ میں پابانہ زنجیر ہے۔ اور شاید ایمان کا دیدار موت کے بعد ہی حاصل ہو سکتا ہے جیسا کہ شاید روح کو پیدائش



کے وقت حاصل تھا نہ نئی زمین کی شناخت کے وقت ہیں ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے کوئی بھولی ہوئی بات یاد آگئی چنانچہ افلاطون غیر مادی احمیان کو جو حقیقی اور دائمی ہیں۔ مادی جو ہر سے جو ایک طرح کا ارتقائی عدم ہے اور جس پر تجربہ کی مختلف ناقص اور عارضی شکلوں کا دار و مدار ہے بالکل ممتاز کر دیتا ہے۔ افلاطون کی ثنویت میں کوادہ پر عام کو خاص پر کامل کو ناقص پر مطلق کو خدائی پر ترجیح دیتی ہے۔ اس کے خیال میں جو صاپند روح کا شیوہ یہ ہونا چاہیے کہ وہ جہانی قیود کے مقابلہ میں غیر مادی نیکی کو حاصل کرنے کی کوشش کرے۔

جب جب تاریخ فلسفہ میں ثنویت کا اعادہ ہوا ہے اس کا خاص محرک نفس کی کسی خاص صفت ہی کا ادراک ہوا ہے چنانچہ ڈیکارٹ اپنی ذات کو مادی دنیا سے اسی وقت ممتاز کرتا ہے جب اس کو یہ امکانات ہوتا ہے کہ میں سوچتا ہوں نفس کی یہ کیفیت اس کے لئے ایک نادر صفت حقیقت تھی نفسی جو ہر وہی ہے جو سوچتا ہے۔ مادی جو ہر وہ ہے جو پھیلا ہوا ہے نفس کی حقیقت کا کائنات اور بھی شدید ادراک تھا اس لئے کہ وہ ڈیکارٹ کے مکان کو بھی نفس ہی میں جگہ دیتا ہے اور تسلیم کرتا ہے کہ نفس کے باہر کوئی غیر معلوم حقیقت ہے جس کی تخریک پر ہائے احساسات معرض ظہور میں آتے ہیں تاریخ شاہد ہے کہ ثنویت کے مختلف نظاموں نے کائنات پر تقسیم کی بلکہ مختلف مقامات پر کھینچی ہے لیکن سب نے نفسی بار و حافی ہستی کی حقیقت اور استقلال پر زور دیا ہے۔ اگر ہم دنیا کے مفکرین کو دو گروہوں میں تقسیم کریں یعنی وہ جنہوں نے فکر انسانی کی وجہاں اڑا کر اس کو ازکار رفتہ ثابت کر دیا اور جنہوں نے فکر انسانی میں آخری اصلاح دے کر تصفیہ کن شکل پیدا کی۔ تو ہم کہیں گے کہ فکر کی قوت کو درہم درہم کرنے والے سب کے سب ثنوی ہیں بہت بڑی حد تک ان کی عظمت کی مابلا امتیاز وہ تخریک ہے جو اس تضاد کو پیش کر کے انہیں پیدا کی۔ برگسان کا شمار بھی انہی اضطراب آفرین مفکرین میں سے ہے۔ اس نے حیات کے انوکھے پن اور مبہک نگہ کے تضاد کو بڑی شد و مد سے اٹھایا اور اس کی ثنویت نے ارتقائی دہریوں کی اسودہ خاطر میں ایک تلامذہ پیدا کر دیا۔

## باب ۱ ثنویت کی تنقید

۱۱۳۔ قدیم ثنویت نے اپنی ساری ڈرت نگاہی، کائنات میں شگفت کا پتہ لگانے میں صرف کی اسی کا عکس ہم انسانی فطرت کی ثنویت میں دیکھتے ہیں۔ جدید ثنویت کا موضوع بحث نفس و جسم ہے اور اسی چھوٹے بیان کی خائلی تقسیم کی روشنی میں کل کائنات کی ثنویت کی تاویل کی جاتی ہے چنانچہ ہم نفس و جسم ہی کے باہمی تعلقات کی بحث سے ابتدا کریں گے۔  
نفس و جسم کے جو معنی ہم سمجھتے ہیں۔ نیز اس امر کو کہ ہمارے اسلاف ان لفظوں کا اطلاق دو مختلف چیزوں پر کرتے تھے۔ باور کرتے ہوئے اور یہ تصور کرتے ہوئے کہ ہمارا نفس یا ہمارا روح جسم میں ایک عارضی ہمان ہے ہم یہ سوال کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ اس کیجائی اور طنائی کا امکان کس طرح ہوا اور وہ بھی اس درجہ کی معاونت کہ جب میں کچھ کام کرتا ہوں فرض کیجئے ٹہلنے جاتا ہوں تو یہ مجھے کبھی خیال نہیں آتا کہ میں بغیر جسم کے بھی جا سکتا ہوں یا میری کل شخصیت کے علاوہ جو جسم و جان کی باہمی رفاقت ہر دالت کرتی ہے کوئی اور ذات بھی ہے جو علیحدہ ٹہلنے جا سکتی ہے۔

اگر نفس اور جسم دو جدا گانہ حقیقتیں ہیں تو پھر اس باہمی ربط و ضبط کے متعلق ہم کیا نظریہ قائم کر سکتے ہیں۔

اسی طرح کے دو نظریہ ہیں جن کو متوازنیت اور متساویلیت کہتے ہیں۔ دونوں نظریہ ہم کو نفس و جسم کو دو فعل نہ کہ دو جوہر تصور کرنے کی دعوت دیتے ہیں اور یہ سوال کرتے ہیں کہ



وہ تمام واقعات جن سے ہماری نفسی تاریخ ترتیب پاتی ہے اور وہ تمام واقعات جن سے ہمارے دلغے کی تاریخ ترتیب پاتی ہے ایک دوسرے سے کیا واسطہ رکھتے ہیں متوازنیت کا دعویٰ ہے کہ بعض دائمی واقعات انسانی واقعات اپنے اپنے راستوں پر مکمل طور پر ایک دوسرے کے مقابل دوڑتے ہیں اور ایک دوسرے کے معاملات میں مطلق مداخلت نہیں کرتے۔ مثلاً علیت کا دعویٰ ہو کہ دائمی واقعات نفسی واقعات ہر دو نفسی واقعات دائمی واقعات ہر موثر ہوتے ہیں۔ اب یہ دونوں سلسلے ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہوں یا نہ ہوتے ہوں یہ مسئلہ ہے کہ مغزیت کے لئے ان دونوں نظریوں کے علاوہ کوئی اور نظریہ نہیں ہے۔

۱۱۔ متوازنیت۔ مذکورہ بالا دونوں نظریے ایک ایسے ماہر عضویات کو فرض کرتے ہیں جو دائمی واقعات کی تحقیق میں سرگرم ہے جبکہ زندہ انسان اپنا سلسلہ خیالات قائم رکھنے ہوئے ہے ماہر عضویات طبیعیاتی اور کیمیائی علم کے ہر اختیار سے مسلح ہے۔ وہ ہر ایک سے ہر ایک پیمائش کر سکتا ہے۔ بیشک وہ خیال کو دیکھ نہیں سکتا لیکن کیا وہ کوئی چیز دیکھ سکتا ہے جس سے خیال اور دماغ کی عجیب باہمی اتحاد کا سراغ لگ سکے؟ کیا دلغہ اپنی توانائی صرف کر کے خیالات و جذبات پیدا کرتا ہے؟ کیا مادی توانائی اس طرح صرف ہو کر کم ہو جاتی ہے؟ کیا نفس کسی پٹھے کو حرکت دینے کا ارادہ کرتے وقت کسی دائمی تغیر کو بھی پیدا کرتا ہے؟ جس کا اس سے پہلے والے دائمی تغیرات سے کوئی علاوہ نہیں۔ ایسی حالت میں مادی توانائی کی تخلیق تسلیم کرنا ہوگی۔ ماہر عضویات اگر یہ امور تسلیم کرے تو پھر اسے اپنے مفرد طریق تحقیق ہی کو خیر باد کہنا پڑے گا۔ اور اگرچہ وہ سائنس کے اصول ترک نہیں کرتا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ وہ کچھ تعصبات کے زہر اغرض و رہے (سائنس دان بھی بعض اوقات اپنے تعصبات کا شکار ہوتے ہیں) اور ان تعصبات کا تقاضا ہے کہ جب ایسی صورت حال سے دوچار ہو تو اسے نامناسب یا بھل سمجھ لے۔

متوازنیت اس فرضی ماہر عضویات کے لئے ایک راہ کھول دیتی ہے۔ دائمی واقعات میں قوانین فطرت سے کوئی استثناء یا لغت و ریزی نہیں ملتی کسی توانائی کا مادی دنیا سے نفسی دنیا

میں اور نفسی دنیا سے مادی دنیا میں آنے جانے کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔ دماغ ٹھیک اسی طرح عمل کرتا ہے جیسا کہ ایک دہریہ توح کرتا ہے لیکن دماغ نفس نہیں ہے نفس اپنے مخصوص فاعلوں اور ضابطوں کو استقلال کے ساتھ جدا گانہ بیرونی کرتا ہے اسے ماہر عضویات یا دلغے سے کچھ ٹھکرا نہیں اس کی دنیا اس کے قوانین کے مطابق یک رنگ و مبروط ہے۔ یہ قوانین باہمی لعلق یا یعنی کے قوانین کہے جاسکتے ہیں۔

۱۲۔ اگر یہ نظریہ ثنویتی نہ ہوتا تو شاید بہت زیادہ مقبول عام ہو جاتا۔ اگر وہ مستقل حقیقتیں یعنی نفس و جسم اپنی اپنی مادہ پرستی رہیں تو پھر ان کی مکمل ہم آہنگی جو اس کا دعویٰ ہے نہایت بعید از قیاس ہو جاتی ہے۔ ایسا جب ہی ہو سکتا ہے جب ہم نفس اور جسم کو کسی ایک شے کے دو پہلو تصور کریں ایسی صورت میں واقعات کا ایک ہی سلسلہ داخلی مشاہدہ کرنے والے کو نفسی اور خارجی مشاہدہ کرنے والے یعنی حامی عضویات کو دائمی نظر آئے گا یہ ایک طرح کی وحدیت ہوئی نہ کہ ثنویت۔ اسنو زنا جو سب بڑا حامی متوازنیت تھا، وحدت وجود (وحدیت) کا قائل تھا اس کے نزدیک تصور اور وحدت موجودات، جو ہر کائنات کو سمجھنے کے دو جدا گانہ طریق ہیں۔ اب اس کے ساتھ اگر ہماری متوازنیت ثنویتی ہے تو لازماً جبری بھی ہوگی کیونکہ واقعات کا مادی پہلو، مادی نظام و قوانین کا پابند ہوگا اور اسے نفسی نظام و قوانین سے کوئی سروکار نہ ہوگا۔ اگر ہماری مادی انگلی، بندوق کا مادی گھوڑا و باکرہ فری کر دیتی ہے تو یہ سمجھنا فی الجملہ دشوار ہے کہ اس کے جوابی نفسی عمل کو اقدام قتل کہنے پر کیوں زور دیا جاتا ہے۔

چنانچہ اگر یہ صحیح ہے کہ مادی واقعات پر نفس بالکل موثر نہیں تو پھر ڈاؤن کے اصول کے لحاظ سے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ نفس سرے سے معرض وجود میں کیوں آیا؟ پھر اگر نفس اپنے من مانے اعمال کے سلسلے کو جاری رکھ سکتا ہے خواہ جسم ہو یا نہ ہو تو پھر مادی دنیا کا وجود فضول ہو جاتا ہے۔ آخر تخلیق کو اپنی تاریخ دو جدا گانہ بیالوں میں ادل بدل کر دہرائے کی کیا ضرورت لاحق ہوئی چنانچہ اس اعتبار سے متوازنیت قریب قیاس نہیں معلوم ہوتی۔



۱۱۷۔ ہادی النظر میں متفاعلیت کی ایک فیصلیت یہ معلوم ہوتی ہے کہ اس کا دعویٰ ہمارے تجربات کے مطابق معلوم ہوتا ہے یعنی یہ کہ نفس کا جسم پر اور جسم کا نفس پر اثر پڑتا ہے چنانچہ یہ نظریہ نفس کو ایک کارآمد ہونے کا درجہ جو متوازنیت نے یحییٰ لیا تھا واپس لے دیتا ہے کش کش حیات میں باشعور فہم کی کچھ نہ کچھ قدر قیمت کو ضرور دینا چاہئے۔ ہماری فکر ضرور کچھ ایسا کام انجام دیتی ہے جو مفروضاتی دغ انجام نہیں دے سکتا۔ اگر ہماری حیاتی مشین سب کام انجام دے لے، تب بھی مناظر حیات کا نطفہ اٹھانے کے لئے ہمیں شعور کی ضرورت باقی رہتی ہے لیکن شاید ہم اسے نفسی حیات کی یہ تعریف ہمارے اس عقیدہ کے منافی ہے کہ ہم فاعل بالذات بھی ہیں نہ مفعول تماشائی۔ ہمارا ارادہ دنیا میں جس میں دنیا سے فطرت بھی شامل ہے تغیرات پیدا کرتا ہے چنانچہ جب میں ایک خندقی کھودا ہوں تو میرا نفس جسم کے پتھروں کو استعمال کر کے کائنات کے طبعی حالات میں علانیہ تغیرات پیدا کر دیتا ہے۔

۱۱۸۔ اب غور طلب مسئلہ یہ ہے کہ وہ کون کون ایسے خاص احوال ہیں جو نفس ہی انجام دے سکتا ہے اور جسم اپنے اعصاب اور دماغ کے باوجود انجام نہیں دے سکتا۔ نوجبائی (NEO VITALIST) ایک مخصوص زمرہ جو ہر کامی ہے۔ اس سوال کا ایک قطعی جواب دیتا ہے (حیاتی لازمی طور پر شعوی اور اس کے ساتھ متفاعلی بھی ہوتا ہے کیونکہ وہ اپنی حیاتیات تک اس انگشتانے کے بعد پہنچتا ہے کہ زمرہ نایبوں کے طریق زندگی میں کوئی چیز ایسی ہوتی ہے جس کی توجہ میکائیکٹ اور کیمیا کے مجموعی ذرائع انجام نہیں دے سکتے)

عام طور پر ایک جسم کو مشین سے تیز کرنا دشوار نہیں۔ زمرہ جسم اپنے کو خود چلاتا ہے جب کہ مشین کو کوئی دوسرا چلاتا ہے۔ زمرہ جسم لچکدار اور اپنی حرکات میں متنوع ہوتا ہے۔ زمرہ جسم اپنے کسی مقصد کے لئے حرکت کرتا ہے چنانچہ اسے دیکھتے ہی بہت چل جاتا ہے کہ وہ کیا کرنے کو جو دماغ ایک مشین اپنے مقصد کے لئے نہیں بلکہ اپنے چلانے والے کے مقصد کے لئے حرکت کرتی ہے جب میں ایک شے پر لٹھا سمجھ کر پیر رکھتا ہوں اور منہ کا یہ جان لیتا ہوں کہ وہ لٹھا نہیں

گر مجھ ہے۔ میرے خیال میں یہ تبدیلی گر مجھ کی اس حرکت کو محسوس کر کے پیدا ہوئی ہے جو لٹھوں میں نہیں ہوتی۔ اس حال میں میرے اندر فوراً ایک لچکدار حرکت پیدا ہوتی ہے جو اندر سے شروع ہوتی معلوم ہوتی ہے اور جس کا مقصد جان بچانا ہے اور جو جسم کے مناسب حرکات و سکنات عمل میں لاکر حاصل کیا جاتا ہے جیسا ولیم جیمز نے کہا ہے کہ حیات نفسی کے خارجی علامات مختلف ذرائع اختیار کر کے مختلف مقاصد کا حصول ہے۔ ہادی النظر میں معلوم ہوتا ہے کہ انجن کا بھی کوئی مقصد عمل ہے لیکن وہ اپنی کسی خرابی کی وجہ سے بند ہو جائے تو پھر خود چل نہیں سکتا۔ نفس کی سب بڑی خصوصیت اس کی جدت طرازیوں میں ہے جن کو وہ جسم کی عافیت کو اپنے مقصود کا جزو بنا کر عمل میں لاتا ہے۔

علاوہ بر نفس میں استقلال ہوتا ہے وہ اپنے کام کو کر جاتے کے بعد بھی جاری رکھ سکتا ہے اور اسے مختلف طریقوں سے انجام دے سکتا ہے مثلاً اپنا گیت ایک ہی سر میں گاتی ہے بغرض محال وہ اپنی الف بے تے الٹی پڑھنے کے قابل بھی ہو جائے تب بھی وہ اس قابل نہیں ہو سکتی کہ حرفوں کو ایک مخصوص ترتیب کے ساتھ پیش کر سکے، ایک کڑی جس کا جال ٹوٹ جاتا ہے اپنا کام کہیں سے شروع کر کے جالے کی مرمت کر لیتی ہے۔ ایک ہر بند جس کی آشیانہ بندی میں کوئی خلل ہو جاتا ہے اپنا کام پھر سے شروع کر دیتا ہے اور نہ کسی نہ کسی ترتیب میں اسے پورا کر لیتا ہے نفس کی ایک بہت بڑی خوبی یہ ہے کہ وہ مقصد کو پیش نظر رکھتا ہے اور گرد و پیش کے نئے اور غلات ترقی حالات کے باوجود اپنے عمل کو اپنے سطح نظر کے مطابق بنا لیتا ہے۔

ان تمام مثالوں میں جو خصوصیت نفس اور مشین میں مابلا قیاد ہے وہ ہدایت کے لفظ سے ظاہر کی جاسکتی ہے۔ جب منہ ڈریش نے یہ اکتشاف کیا کہ تازہ پھلی کے ٹکڑے چاہے جس طرح کاٹے جائیں بشرطیکہ وہ بہت چھوٹے چھوٹے نہ ہوں پھر جیتی جاگتی پھلی کی شکل میں جی اُٹھتے ہیں دراصل وہ اس نتیجہ پر پہنچ گیا کہ کوئی نہ کوئی ایسا حیاتی جھڑپ جو نشوونمو کی ہدایت کرتا ہے علی ہذا جب برگسان نے یہ دریافت کیا کہ گھونگھا ارتقا کی مختلف منزلیں طے کرنے کے بعد اپنے



اندر ایک آنکھ پیدا کر لیتا ہے جو حیرت انگیز طور پر اس آنکھ کے مشابہ ہے جو ریڑھ کی ہڈی رکھنے والے جانور اپنی جدا گانہ راہ اور نفس پر عمل کو پیدا کرتے ہیں تو وہ بھی اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ کوئی ایسی حیاتی تحریک ہے جو دونوں کی ایک مفید مقصد کی جانب ہدایت کرتی ہے۔ اسی طرح میلڈوگل کا پر خیال ہے کہ کبوتر اور شہد کی کھیاں اپنی جبلت کی ہدایت سے اپنے اپنے گھروں کا پتہ لگاتی ہیں خواہ گرد و پیش کے حالات مثلاً روشنی اور بارش میں تبدیلی ہوگی ہو یعنی وہ بھی اسی نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ان کا عمل محرکات سے ہدایت حاصل نہیں کرتا جو ان کی اصلی مشین پر موثر ہوتے ہیں بلکہ ان کی رہبری کوئی نفسی قوت کرتی ہے جو منزل مقصود کا تصور اور اپنے اپنے گھر واپس ہونے کے مقصد کو پیش نظر رکھتا ہے

۱۱۹۔ ایک دوسرا نکتہ جہاں میکا کی تشریح اکام رہی ہے اس رد عمل میں مضمر ہے جو اشیا کے وجود سے نہیں بلکہ ان کے معنی سے ظہور میں آتا ہے سمجھ دو کو ب کے بعد ردی ہے۔ یہاں البتہ محرک اور اس کا رد عمل دونوں میکا کی ہیں لیکن اگر وہ ملامت کرنے پر باؤ کی ٹینے پر کسی اور طرح کی ناراضی کے اظہار پر یا اپنی کو اسی کے احساس سے ردی ہے تو ان حالات میں میکا کی تشریح مشکوک ہیں مثلاً ہوتا ہے مشین اس کے جواب میں اپنا رد عمل پیش کر سکتی ہے لیکن کسی تصور یا معنی کے جواب میں کوئی رد عمل پیش نہیں کر سکتی۔

جبلت ایک ایسی مشین ہے جو کسی مناسب محرک کے ذریعہ حرکت میں آتی ہے اور ایک اچھی مشین میں یکساں محرک یکساں رد عمل پیدا کرتے ہیں مثال کے لئے تجسس کی جبلت کو لیجئے اس کے محرکات کیا ہیں؟ ظاہر ہے عجیب و غریب اشیا لیکن حوشے آج عجیب معلوم ہوتی ہے وہ کل عجیب نہیں معلوم ہوتی۔ ایک محرک ہمیشہ ایک ہی تجربہ نہیں پیدا کرتا۔ چنانچہ تجسس میکا کی ذہنوار وہ نفس انیسا سے پیدا نہیں ہوتا بلکہ ان کے معانی سے پیدا ہوتا ہے۔ حیاتیوں کا دعویٰ ہے کہ اسی معنوی رد عمل سے نفس کا وجود لازم آتا ہے۔

چنانچہ ایک حیاتی کے نزدیک اس سوال کا جواب کہ جسم نفس ایک دوسرے پر کس طرح

اثر انداز ہوتے ہیں یہ ہوگا کہ جسم احساس کے ذریعہ کچھ واقعات کے متعلق نفس کے سامنے ایک رپورٹ پیش کرتا ہے نفس دماغ کے حرکتی (MOTOR) حصوں پر عمل کر کے عام طور پر پیش آنے والے میکا کی رد عمل کے بجائے عقلی رد عمل پیش کرتا ہے عقلی رد عمل وہ ہے جو واقعات کے معانی اور نفس واقعات کو سمجھنے پر دلالت کرتا ہے اور جو ہر بار اپنے انداز لیکن استقلال کے ساتھ ناسید کی اس کے مقصود تک رہبری کرتا ہے چنانچہ اس طرح قوس اضطراری میں تصورات کا بھی اضافہ ہوتا ہے۔

۱۲۰۔ اب اگر ہم ثنوی سے یہ کہیں کہ وہ واقعات کو نظر غائر سے دیکھ کر ہمیں یہ بتائے کہ جسم نفس باہر گر ایک دوسرے پر کس طرح موثر ہوتے ہیں تو وہ یہ کہے گا کہ اس کا جواب نہایت دشوار ہے۔ باہر عضلات کی مشکلات کا بھی ہیں اندازہ ہو چکا ہے۔ ہماری دشواری بھی کچھ کم نہیں اس لئے کہ ہم اپنے احساسات کو جسم سے پیدا ہوتے ہوئے نہیں جانتے بلکہ میں ہم ان کو اس جگہ پر جس علی ہذا ہم اپنے ارادہ کا دماغ پر بھی عمل معلوم نہیں کر سکتے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہم اپنے اس عضو (دماغ) کے براہ راست تجربہ سے بالکل محروم ہیں۔ ثنوی یہ کہہ سکتا ہے کہ ہمیں نفس و جسم کے باہمی اغراض کے جھگڑے میں بڑھنے کی ضرورت نہیں ان کا باہمی وقوع ہمارے لئے کافی ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ معرض وقوع میں آتے بھی ہیں۔ ہم ان کو واقع ہوتے ہوئے تو کبھی دیکھتے نہیں۔ اور کیا یہ ممکن اور سمجھ میں آنے والی بات ہے کہ جسم ایک دوسرے پر موثر ہوتے ہیں؟ اگر ایسا ہے تو وہ ایک غیر معمولی تعمیل کی مثال ہوگی۔ دنیا میں معمولاً علت و معلول کیفیت اور کیمیت میں یکساں ہوتے ہیں لیکن اگر کوئی کہے کہ ارادہ تو انسانی کے اس تغیر کے مادی ہے جو دماغ کی محلی میں واقع ہوتا ہے جیسا کلینورڈ نے کہا ہے تو یہ کہنا ایسا ہوگا جیسے ہم یہ کہیں کہ مال گاڑی اسٹوکر اور گاڑی کا رڈ کی باہمی رفاقت کے جذبہ کے اثر سے جڑی ہوئی ہے۔ یہ دشواری اس قدر عظیم الشان ہے کہ بہت سے مفکرین نے تو متوازنیت کے دامن ہی میں پناہ لینے میں اپنی عافیت سمجھی اور دیگر حاسان ثنویت جن کو اپنی ذمہ داری کا زیادہ احساس تھا کوئی



ذکر کی باہمی تعامل کا نظریہ پیش کرنے پر مجبور ہو گئے۔

۱۲۱۔ اس باب میں ڈیکارٹ کی مسامی خاص طور پر مکتور ہیں، اس نے ایک بد اسرار چھٹا سا خود جسے صنوبر خدہ دیکھتے ہیں دماغ کے اندر دریافت کیا۔ ڈیکارٹ کے خیال میں جسم و جان کا یہی سنگم تھا، اور اس عضو کا نازک طبعی توازن خفیت سی حرکت سے دونوں کے بہاؤ کو موڑ سکتا ہے۔ یہ نظریہ ڈیکارٹ کے زمانہ میں تو اہل خیال کیا گیا حالانکہ اس وقت کسی کو پتہ نہ تھا کہ صنوبری خود وہ دراصل اذکار رفتہ درمیانی آنکھ ہے جو بعض ریگینے والے کپڑوں میں نمایاں نظر آتی ہے۔

زمانہ حال کے نظریوں میں نازک خیالی اور باریک بینی کی زیادہ داد دی گئی ہے مثلاً ڈریش کا نظریہ نہایت خوشنندانہ طور پر وضع کیا گیا ہے۔ دوام توانائی کے اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے ڈریش نے نفس و جسم کے درمیان ایک غیر میکائی جوہر کا اندراج کیا ہے جو اپنی ماہیت میں عزم پسند ہے (جس کو وہ ارسطو کی تقلید میں انطوائی کہتا ہے) اور جو دائمی تغیرات میں تاخیر پیدا کرنے اور ان کی مقدار میں تبدیلی پیدا کئے بغیر ان کے نتائج میں تبدیلی پیدا کرنے پر قادر ہے۔

حیاتیوں کے یہ نام مسامی اگرچہ نہک بنتی پر مبنی ہیں لیکن ذہانت کی افراط سے مستحکم ہو گئی ہیں۔ دوام توانائی کے اصول کو نظر انداز کر دینے کی کوئی معقول وجہ نہیں معلوم ہوئی چونکہ نفس اگر فطرت میں کسی طرح کی تبدیلی پیدا کرنا چاہتا ہے تو اس کو ایسا مل کرنا ہوگا جو کسی ادنی قوت سے سرزد ہوا ہو متعدد ذنوی، دلیری سے دوام توانائی کے قانون فطرت کو خیر باد کہہ کر نفس کو توانائی کا سرچشمہ خیال کرتے ہیں اور بعض کی نظر میں تو اصول تعلیل کی بھی اس سے زیادہ وقعت نہیں کہ وہ ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ نظام عالم میں حوادث کس طور پر ایک دوسرے سے نکلے بندے ہیں۔ جہاں تک ہمارے علم کی رسائی ہے ہر نئے علت ہو سکتی ہے اور قیاساً محض اس بنا پر کہ فطرت میں علت و معلول یکساں جنس کے ہوتے ہیں ہم اس حقیقت سے

۱۔ حظ ہرگز ہنگامہ اطلالیات۔

انکار نہیں کر سکتے کہ نفس ادہ پر مائل ہو سکتا ہے۔

۱۲۲۔ متفطیلت کی خاص دشواری یہ نہیں ہے کہ اس سے توازن فطرت کی خلاف ورزی لازم آتی ہے بلکہ یہ ہے کہ جب وہ ظاہر تجربہ کے مطابق معلوم ہوتی ہے۔ دراصل تجربہ کے باطل خلاف ہے، نہ تو جسم اور نہ نفس وہ فرائض انجام دے سکتے ہیں جو متفطیلت ان کے سر تقویٰ چاہتی ہے۔ وہ فرائض نفس کی جانب منسوب کئے جاتے ہیں جن کی کوئی عضویاتی تشریح نہیں ہو سکتی، حالانکہ صورت واقع یہ ہے کہ مضویات ہر بات کی تشریح کر دینے کے بعد نفس کیلئے کچھ جوڑتی ہی نہیں جگہ میں ایک دوزخ میرا تعاقب کرتا ہے۔ خوف میرے جسم کی بدوری شین پر قبضہ کر لیتا ہے۔ میرا جسم بجائے گتہ ہے جس میں میری بدوری رضامندی شامل ہے میرا یعنی نفس کا ایک ماہر کی حیثیت سے اس سے زیادہ کچھ کام نہیں کہ بجائے وقت و زخمتوں سے بچنا جاؤں۔ اصل میں شاید اس تجربہ کو بیان کرنے کے لئے یہ اسلوب بھی ٹھیک نہیں، واقعہ تو یہ ہے کہ جسم و نفس کے درمیان کسی تعلیم کا یہیں کبھی احساس نہیں ہوتا میں خالص نفس کی حیثیت سے کوئی کام کرتا محسوس نہیں کرتا اگر وہ دشواری میں بھی ہے تو بھی میں اسے "کلیتاً" انجام دیتا ہوں۔

میرا جسم جو حیثیت مجموعی کرتا ہے، وہی میں کرتا ہوں۔

میں ہی تمام ارادی فعل انجام دیتا ہوں اس میں جبلت کی مشین یا دیگر حیاتی عمل کا کتنا ہی جز و شامل ہو چنانچہ تجربہ کے اعتبار سے جسم نفس سے جدا نہیں ہے وہ نفس کا ایک عضو اور اس لئے اس کا ایک جزو ہے۔

اس بات کو ذرا سوچئے ممکن ہے اس سے نفس کے متعلق آپ کی بہت سی غلط فہمیاں دور ہو جائیں۔ ذات کا دھوان اپنی جگہ ہر نفسی ہی لیکن دھوان ذات کے حدود اور وسعت متفرک کرنے میں غلطی کر سکتا ہے۔

۱۲۳۔ جیم کوٹنویت سے یہ بجا شکایت ہے کہ نفس سے ملحدہ کر کے اس کو بہت درجہ دینی



ہے یعنی اس کو میکائی کہا جاتا ہے۔ چنانچہ اسی بنا پر افلاطون کا ایک مشہور قول ہے کہ علم کی راہ اس وقت زیادہ صاف ہوتی ہے جب جسم اس میں حائل نہ ہو۔ اخلاقی ثنویت بھی مابعد الطبیعیاتی ثنویت کے ساتھ ساتھ جتنی ہے جس کی رو سے ہم کو خواہشات جسمانی یعنی جسم پر غلبہ حاصل کرنا چاہئے۔

اخلاقیات کی ساری تعلیم میں شاید کوئی ہدایت اس سے زیادہ اہم اور درست نہیں ہے کہ ہم کو دنیا، جسمانی خواہشات اور فطرت پر غالب آنا چاہئے۔ اخلاقی ہدایت ہمیں ثنویت اور اخلاقی ادیت کی جانب گھسنے سے باز رکھتی ہے، افلاطون سے بہتر کسی نے اس اخلاقی ہدایت کے نکتہ کو نہیں سمجھا ہے جس نے سلا میں جنگ کرنا ہے وہ ادیت محض ہے جب جسم اخلاقی حاکم بن چکنا ہے اور مطالبہ کرنا ہے کہ اس کی ضروریات اس کی بے جا رجحانات اور میلانات کو فضائل کا درجہ دے کر پوری کی جائے۔ اس وقت ہمیں اخلاقی ہدایت سے جو اس سے نہایت اعلیٰ و برتر شے ہے، رجوع کر کے جسمانی مطالبات کو مٹا کرنا چاہئے۔ یہ اعلیٰ شے دراصل جسم کے خلاف یا جسم سے علیحدہ کسی روحانی قوت کا نام ہے وہ ہم کو کچھ ایسی روحانی زندگی بخشی ہے جو جسم کو اپنی معنوی رو میں بہا لے جاتی ہے اور اس میں بھی وہ مہنی پیدا کر دیتی ہے جو میں چاہتا ہوں جو اس حال سے مختلف ہے جب میں اس کے اختیار میں ہوں۔ یہ راہباناہ ترک لذات کا مراد نہیں ہے بلکہ خواہشات انسانی کی تہذیب ہے یہ وہی چیز ہے جسے افلاطون نے اپنی غیر فرامی دانائی اور گہری نفسیاتی نظر کے ساتھ اپنے ”ذاکرہ“ میں بیان کیا ہے۔ یہ ذاکرہ افلاطون کے مشہور رسالہ فیڈرس کا کلمہ ہے اور وہ زمانہ وسطیٰ کی ”محفیر دنیا“ کی تحریک کا پیشگی جواب ہے۔ ہماری ادیت کے سارے نظام حقیقت میں مادی دنیا کی غیر متبدل تحقیر ہی کے انتقامی جوابات ہیں۔

۱۲۴۔ اگر ثنویت نفس اور جسم کے باہمی تعلق میں کارآمد ثابت نہیں ہو سکتے تو ہم وحدت کے ماننے پر مجبور ہیں۔ انسانی شخصیت سرور ایک اہم حقیقت ہے لیکن اس کے علاوہ

اور کیا کیا حقائق ہیں؟ دہری وحدت کا دعویٰ ہے کہ ایسی ایک حقیقت مادی نامیہ ہے نفس اسی کا ایک ہکدار (لیکن بیکار) ضمیمہ ہے نفس حقیقی شے یعنی حیات جسمانی کا ایک جسمینی مظہر ہے۔ اس نظریہ کو ہم پہلے مسترد کر چکے ہیں۔

ہو سکتا ہے کہ نفس اور جسم دونوں ایک تیسری حقیقت، جو ان دونوں سے مختلف ہو، مظہر ہوں اور وہ ایک دوسرے سے متوازی مظاہر کے طور پر ہم آہنگ ہوں چونکہ وہ ایک ہی اس سی لیکن غیر معین جوہر کے دو رخ ہیں جیسا اوپر مذکور ہوا، اپنوزا کا یہی مذہب تھا۔ یا ہو سکتا ہے کہ نفس بجائے خود ایک حقیقت ہو اور (ہر شخص اپنے زاویہ نظر سے) جسم کو اس کے جزو کی حیثیت سے نفس کے ساتھ عامل تصور کرے اور (دوسروں کے زاویہ نظر سے) وہ کل شخصیت کا ایک محسوس سایہ یا مظہر ہو، یہی تصویریت کا نظریہ ہے جس پر ہم تھوڑے عرصہ کے بعد غور کریں گے۔



## باب کونی ثنویت

۱۲۵ یہاں ہیں جہ ہنگامہ کہ بڑے بڑے حامیان ثنویت نکلناسانی میں اضطراب پیدا کرنے والے کیوں ہوئے ہیں انھوں نے اپنی دانست میں کائنات میں ایک حقیقی تفریق محسوس کی اور پھر اسے اس قدر اہمیت دی کہ ہمارے لئے غیر حل شدہ مسائل کے انبار چھوڑ گئے ثنویت کی مختلف اور آزاد ہستیاں کس طرح ایک دوسرے سے تعاون کرتی ہیں اور اگر فی الواقع وہ آزاد اور مستقل ہیں تو پھر ان کی یکجہائی کا سبب کیا ہے؟

یہ سوالات ہر مقابلہ کونی ثنویت کے نفس و جسم والی ثنویت کے لئے زیادہ ہریشاں کرنے والے ہیں۔ کونی ثنویت کی ابتدا اس امر کے قیام کرنے سے ہوتی ہے کہ کائنات دو متضاد جوہروں کے ملنے یا تفاعل کا میدان ہے کیونکہ نفس اور جسم انسانی شخصیت میں اس طرح شیر و شکر ہیں کہ اسطر کو انفلاطون کے جواب میں کہنا پڑا کہ روح جسم سے کوئی جدا گانہ چیز نہیں۔ وہ جسم ہی کی ایک ہیئت جسم ہی کی داخلی حیات کا نام ہے جو جسم میں اس طرح جوہرست ہے جس طرح ہاتھ میں شاد نور لاکھ میں متضاد اشیا کا تضاد یا تنازع حقیقت کا آئینہ ہے لیکن ثنویت کا فرض ہے کہ دو متضاد چیزوں کے درمیانی علاقہ کی توضیح کرے اور اس سوال کا جواب دے کہ آیا وہ فی الحقیقت ایک دوسرے سے اپنی اصلیت اور جوہر میں الگ ہیں۔

۱۲۶ کونی ثنویت کے مختلف نظاموں میں ایک غرابی نظر آتی ہے وہ یہ کہ مختلف نظاموں نے

لے MICROCASM اور MACROCASM کے مساوی علامہ سکوپ کی وضع کردہ اصطلاحیں

نونا کیم اور نونا لا صفوں میں جو اس کے ایک ہر مغز، مقالہ کا عنوان ہے۔

کائنات کے مختلف مقامات برخط تقسیم کچھ نہیں ہے اور جہاں ایک نے توڑا ہے دوسرے نے جوڑنے کی کوشش کی ہے خیر و شر کی اخلاقی ثنویت تصور وادہ یا ہیئت وپہلو کی مابعد الطبیعیاتی ثنویت سے دب جاتی ہے گویا اصل محو نہیں ہوتی اس لئے کہ مابعد الطبیعیاتی تقسیم ہی میں اخلاقی تقسیم کی لمبائی ہے چنانچہ انفلاطون اور ہمارے خیال میں برگساں کے انکار کا یہی نتیجہ ہے۔ لائے ذرا ان ہر ایک تنقیدی نظر ڈالیں۔

۱۲۷ مذہبی احساس میں اخلاقی شدت، قدرتا ثنویت کی جانب مائل ہو جاتی ہے اس لئے کہ ثنویت خالق کے سرے، شر کی تخلیق کا بار ادا کرتی ہے اور خالق کو شر سے سرگرم پیکار دکھاتی ہے لیکن خالق ہر سے یہ بوجھ اترنے کے ساتھ وہ غیر مطلق اور محدود ہستی بھی بن جاتا ہے اور اس کی خالقیت کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے کیونکہ اس تقدیر میرے لازم آتا ہے کہ اس کے علاوہ اس کے مقابل کوئی اور مستقل شے بھی ہے چنانچہ اس نظریہ کے مطابق، خدا کے اعلیٰ ترین ہستی ہونے میں رخصت ہونا ہے بلکہ کہنا چاہیے کہ وہ اعلیٰ ہستی ہی نہیں رہتا اور نکلناسانی کو از سر نو ایک ایسی آخری حقیقت کی تلاش کرنا پڑتی ہے جو دونوں کے مستقل وجود اور باہمی ربط کی توضیح کر سکے۔

چنانچہ مذہبی ثنویت کے نظام شاذ و نادر ویرا اور مقبول ثابت ہوتے ہیں سب کے پس پشت کسی بد اسرار ہستی کے آخری اتحاد کا سہارا انسان کے اعتقاد کا ایسا خمیر ہے جیسی روایا میں ٹاؤ ایک لاسلمون قانون یا انگ اورین پر بالا بھجا جاتا ہے۔ ایران مندکی اور بری کے خدا زمان، زرداں، اکا وال کے دو تمام فرزند مانے جاتے ہیں جو اخیر میں زمان ہی میں مدغم ہو جاتے ہیں۔

۱۲۸ بعض منطقی فیاد پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ دو اضداد جیسے تاریکی اور روشنی، سردی اور گرمی یا ہی ایک دوسرے سے خانہ فی مشابہت رکھتے ہیں، سردی اور گرمی دونوں حرارت ہی کے درجے ہیں۔ ان دونوں کے تضاد کا پتہ ہمارے احساس سے اور ان کی جانب رجوع کرنے سے چلتا ہے۔ کیا ایسا ہی خیر و شر اور روح مادہ کے متعلق کہا جاسکتا ہے؟



شرکے متعلق یہ ضرور کہا گیا ہے کہ شرکے موثر ہونے کے لئے اس میں خیر کا خائبہ ہونا چاہئے۔ عموماً کیا ساری آسمانی نعمتیں اسی برے پر لٹ سکتی ہیں کہ وہ بھی اسی رنگ و ریشہ سے بنا ہوا ہے جس سے دوسرے فرشتے بنے ہوئے ہیں مگر ہم خیر و شر میں مکمل تفریق کریں تو شاید شر سے اسے غائب ہی ہو جائے بلکہ اندیشہ ہے کہ کہیں خیر بھی اس کے ساتھ نہ چلے۔ یہ امر نہایت غور طلب ہے کہ آیا خیر کو خیر بنانے کے لئے کچھ نہ کچھ تضاد کا خائبہ ضروری ہے یا نہیں۔ آئندہ اس مسئلہ پر ہم تفصیلی بحث کریں گے لیکن کم از کم اس قدر مسلم ہے کہ چونکہ خاص شر ماحول بنے ہوئے ہے اس لئے خیر و شر دو مستقل حقیقتیں نہیں ہو سکتیں۔

۱۲۹۔ روح اور مادہ کے متعلق یہ امر بدیہی نہیں ہے کہ ایک کا وجود دوسرے کے وجود کو مستلزم ہے۔ ڈیکارٹ کی نظر میں یہ دو جدا جدا جوہر ہیں دو جوہر اسی وقت حقیقتاً ایک دوسرے سے ممتاز سمجھے جاسکتے ہیں جب ہر ایک اپنا وجود مستقل رکھتا ہو۔ ہم مکان اور مادہ کا بغیر نفس کو خیال میں لائے ہوئے مستقل تصور کر سکتے ہیں۔ یہ امر ڈیکارٹ کو اس باب میں مطمئن کرنے کے لئے کافی تھا کہ مادہ بغیر نفس کے موجود ہو سکتا ہے۔ اسی کے ساتھ اس نے یہ بھی محسوس کیا کہ میں سوچتا ہوں کہ احسان سمعہ اور مستقل تصور بغیر مکان اور مادہ کے خیال کو درمیان میں لائے کیا جاسکتا ہے اور اس لئے نفس اپنے وجود کے لئے مادی دنیا کا محتاج نہیں۔ اب آپ اس باب میں کیا فیصلہ کرتے ہیں؟

۱۳۰۔ اس میں شک نہیں کہ ہم میں سے اکثر یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم مادہ کا تصور نفس کے تصور کو درمیان میں لائے بغیر کر سکتے ہیں۔ ہم ایک ایسے وقت کا خیال کر سکتے ہیں کہ جب کائنات کے انسان ارتقائی ماحول میں خوراک پتہ و نشان باطل نہ تھا، ہم مکان کو کہیں سے خالی، اور تصور کرنے والے نفس سے خالی تصور کر سکتے ہیں۔ جب ہر دنیوی و دہشتہ ہڈی نے اپنی تصنیف میں جس کا موضوع "تصور و فطرت" ہے یہ دعویٰ کیا کہ فطرت کا دروازہ نفس پر بند ہے تو اس کا مذاق یہی تھا کہ ہم طبیعیات کے مسائل کی تصویر نفس کو مثال کے بغیر کھینچ سکتے ہیں کم از کم ڈیکارٹ کے لئے اسپینوزا۔ ڈیکارٹ کے فلسفہ کے اصول، مصادیق اور تعریف دہم۔

ہم خیالوں کو جو تصور کو حقیقت کا معیار سمجھتے ہیں یہ دعویٰ کہ فطرت کا یہ سولی ایک مستقل حقیقت ہے ضرور مقبول معلوم ہوگا۔

دوسری جانب بعض غکربن کا خیال ہے کہ بغیر مادہ کے نفس کا تصور فی الجملہ دشوار ہے۔ جب ہم تصور کرتے ہیں تو کسی شے ہی کا تصور کرتے ہیں اور وہ شے ہمیشہ (یا تقریباً ہمیشہ) ارتقا کا واسطہ بنتی ہے، چنانچہ ہمارے تجربہ کے لئے فطرت ایک ناگزیر ماحول خام کام دیتی ہے اور فکرائی کا مادیہ خیر ہے اس لئے نفس کا وجود مادہ کا محتاج ہے۔

لیکن ذرا اس مسئلہ پر نظر غائر ڈال کر دیکھئے کہ آیا نفس مادہ کا محتاج ہے یا تصور مادہ کا؟ اور کیا یہ تصور بغیر مادہ کے واقعی وجود یا کسی مستقل جوہر کے حاصل ہو سکتا ہے اگر آپ نے وہ نکتہ جو ان سوالات میں مضمر ہے سمجھ لیا تو پھر جان لیجئے کہ آپ کے ہاتھ ڈیکارٹ سے آگے ساری فلسفیانہ تحریک کی کنجی آگئی۔

۱۳۱۔ اسپینوزا کا قول ہے کہ یہ بدیہی ہے کہ نفس اور جسم ایک دوسرے سے وابستہ ہیں۔ ہمارے تصورات سب سے پہلے مادہ ہی کے تصورات ہوتے ہیں لیکن جب ہم مادہ کا تصور کرتے ہیں تو اس کو کسی اساسی جوہر کا "عرض" یا مظہر ہی کے طور پر تصور کرتے ہیں مگر اب ہم نفس کا تصور کرتے ہیں تو یہ بھی ایک جوہر حقیقت ہی کا تصور معلوم ہوتا ہے، چنانچہ ہم تنویر کی راہ سے وحدیت کی جانب واپس آجاتے ہیں اور اس آخری جوہر کو فطرت، خدا، ایک واحد ہستی (جو کامل، خود آفریدہ، اور ہر شے کی جوہر ہے تجربہ میں آتی ہے، علت اول کہتے ہیں۔

لاہنر نے ایک زیادہ آزاد اور اسے دینے کی جرات کی اس کے نزدیک مادہ کا تصور ہی کافی دانی ہے۔ اس کے مقابل کسی خارجی جوہر کے واقعی وجود کی ضرورت نہیں۔ اس لحاظ سے ہمارے پہلے اس فطرت کا تصور ہی پڑتا ہے۔ ہم جب یہ کہتے ہیں کہ نفس کو تصور کے لئے فطرت کے کچے مال کی ضرورت ہے تو ہم فطرت کے متعلق حقیقت بلکہ ساری حقیقت بیان کر رہے ہیں یہ تصور ہم کو ایک دوسرے قسم کی وحدیت کی جانب لے جاتا ہے جس میں فطرت کی حقیقت نفس کی حقیقت میں ضم



ہر جاتی ہے۔ اسی کو تصوریت کہتے ہیں۔

تاریخ کے اعتبار سے تصوریت فلسفہ کی ایک ایسی نوع ہے جس کی جانب ثنویت ہی ہماری فکر کی راہبری کرتی ہے۔ کیونکہ ثنویت ہر بار ہماری اس وجدان سے پیدا ہوتی ہے جو نفس کے متعلق صاف صاف ہمارے اندر پیدا ہوتا ہے۔ اس وجدان کی تصدیق اس کو فطرت میں فرق کرنے سے نہیں ہوتی جو وجدان کی معروض تھی بلکہ اس کی تصدیق دراصل اس کی اور انقلابی وحدت سے ہوتی ہے جس کے مطابق نفس، فطرت کو اپنے اندر ضم کر لیتا ہے۔

دہری وحدت وجود کے حق و قبح کو ہم دیکھ چکے ہیں اور اس کو ناقابل الطمینان پا چکے ہیں چنانچہ چار ہائے کار و وہی اس بات کو اپنا نالکی وحدت وجود کے قائل ہو جائیں جو دونوں نفس و جسم کو ایک ایسے جوہر میں مدغم کر دیتا ہے جو اپنی ہر گئی سے زیادہ ناقابل تصور بھی ہے یا پھر اس نظریہ کو مانیں جو دہریت کے مقابل ہو یعنی ایسے وحدت وجود کے قائل ہوں جو فطرت کو نفس میں کسی کی طرح ضم کر لیتی ہو یا اس طرح ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب ہمیں کائنات کے تصوری نظریہ سے مل سکتا ہے۔

۱۳۲۔ ہر دست کچھ تاریخی نتائج سن لیجئے۔ تاریخی حیثیت سے یہ ایک واقعہ ہے کہ ہر ثنویت نے بالآخر کسی نہ کسی وحدت کے لئے جگہ خالی کی ہے جس کے اندر ان چیزوں کو جنہیں ثنویت نے توڑا تھا، از سر نو جوڑنے کی سعی کی گئی ہے۔ کائنات کی ثنویت جو سب سے اخیر ثنویت ہے فوراً نشیے کی وحدت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان واقعات سے ثنویت کا بطلان ثابت نہیں کیا جاسکتا بلکہ اس کے جواب میں پوری صداقت کے ساتھ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کوئی تضاد کی ہر ترکیب کے بعد وہ اسامی اضطراب جو دنیا کے خمیر میں ہے کسی نہ کسی مفکر کو پیدا کر دیتی ہے جو مابعد الطبیعیات کی دومی کو نئے روپ میں لاکھڑا کر دیتا ہے۔ کوئی نظریہ وحدت وجود قطعی طور پر قابل الطمینان نہیں کہا جاسکتا جب تک وہ اس کشاکش و مزاحمت کی توضیح نہ کر سکے جو روحانی جوہر کو کائنات کے علم اور خلاقی اسنگ کے وقت پیش آتے ہیں۔

## نوع پنجم تصوریت باب تصوریت کیا ہے؟

۱۳۳۔ تصوریت وہ فلسفہ ہے جس کا دعویٰ ہے کہ حقیقت ماہیت نفس میں مضمر ہے۔

عملیت اور وجدانیت کی طرح وہ کوئی طریق علم کا نظریہ نہیں ہے جس میں مابعد الطبیعیاتی نتائج ضمناً داخل ہو گئے ہوں بلکہ اصلاً وہ مابعد الطبیعیات ہی کا ایک نظام ہے۔ وہ ایک ایسا نظریہ کائنات ہے جس تک ہم علم کی مختلف راہیں اختیار کر کے پہنچ سکتے ہیں چنانچہ علماء عملیت اور وجدانیت دونوں بالآخر تصوریت ہی کی جانب مائل ہوتے ہیں۔

برگساں اپنے وحدتی نظریہ کائنات میں جیسا کہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں ایک بیج کی تصوریت ہی کا عکاس ہے لیکن وہ ایک دلچسپ درمیانی مقام پر قرار اختیار کرتا ہے۔ اگر ہم ہستی کو حسب ذیل پیمانہ پر تقسیم کریں۔

(مادہ، توانائی)۔ (حیات)۔ (نفس)

تو دہریت تو اسے پیمانہ کی توضیح پہلی حد کی زبان میں کرتی ہے جبکہ تصوریت آخری حد کی دوسرے تشریح کرتی ہے۔ برگساں دونوں سرور کے حدود کی توضیح، حد واسط سے کرتا ہے اس لئے برگساں کے نظریہ کو حیاتیت کہنا بے جا نہ ہوگا۔ ایک حامی تصوریت شاید اس پر یہ اعتراض کرے کہ برگساں اپنی توضیح کو قابل فہم بنانے کے لئے مجبور ہے کہ حیات کو نفسی صفات



مثلاً حافظ اور جدت طرازی سے منتصف کرے حامی تصویریت کا مقصد ہے ہمارے پاس صرف دو ہی چارہ کار ہیں یعنی یا تو ہم فطرت کی توضیح نفس کے ذیل میں کریں یا نفس کی توضیح مادی فطرت کے ذیل میں کریں اور چونکہ پہلی عقل کو ہم نے ناگنن پایا (باب ۱) تو ہم دوسری عقل قبول کرنے پر مجبور ہیں (ملاحظہ ہو نقشے پہلا مقدمہ، اینڈ ص ۲۸۹)

۱۳۴۔ حامی تصویریت کی ساری بیزین دو تفسیروں میں بیان کی جا سکتی ہے جس میں ایک سببی اور ایک ایجابی ہے۔

(۲) فطرت کی ظاہری خود داری اور استقلال (ذہن نظر ہے۔ فطرت ضرور خود مختار ہے اپنی مخصوص راہ پر چلتی، اپنا قانون چلاتی، کسی دہائی خالق اور خارجی علت سے بے نیاز معلوم ہوتی ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ فطرت کا بھی کسی پر دار و مدار ہے اور ملحوظ رہے کہ تصویریت کا یہ دعویٰ نہیں ہے کہ فطرت ذہن نظر ہے جیسا کہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے)

(ب) فطرت کا جس شے پر دار و مدار ہے وہ نفس ہے۔ اگر بڑی لفظاً آئیڈیالزم قسمی سے اس ایجابی تفسیر کے مفہوم کو ادا نہیں کر سکتا۔ پہلے تو یہ کہ اس اصطلاح سے آئیڈیل کی جانب ذہن کو منتقل نہ ہونا چاہیے (یہ سمجھ کر کہ گویا وہ آئیڈیالز IDEALS کا اجارہ دار ہے بلکہ ہم کو اپنے پیش نظر آئیڈیالز IDEAS رکھنا چاہئیں۔ حوت ال (ما) محض صوفی شیرینی پیدا کرنے کے لئے اضافہ کر دیا گیا ہے مفہوم سے اس کا کوئی واسطہ نہیں۔ دراصل IDEA-ISM کا لفظ زیادہ صحیح و مناسب تھا۔ آئیڈیالزم کا مادہ یعنی آئیڈیال ایک تاریخی حادثہ ہے۔ اس بحال کی تفصیل یہ ہے کہ جان ہک اور اس کی تصویریں پیر و برکے کے (IDEAS) یعنی تصورات ہی کو تجربہ کے اجزاء ترکیبی سمجھے ہیں جو گویا ذہنیت کے ٹکڑے ہیں MENTALISM یا نفسیت یا SPIRITISM (روحیت) شاید اس نظریہ کے زیادہ بہتر و صحیح تر نام ہوتے لیکن وہ دوسرے موقعوں پر استعمال ہونے لگے ہیں لہذا چارہ زہا چار ہمیں آئیڈیالزم کی اصطلاح قبول کرنا ہے مگر مفہوم کے اس تعین کے ساتھ کہ کائنات میں جو شے حقیقی ہے وہ وہی ہے جس سے تصورات بنے ہیں نہ کہ وہ جس سے پھر اور روحانیتیں بنی ہوئی ہیں

یعنی اگر ہمیں موجودات کے جوہر اصلی کی تلاش ہے تو وہ آخری حقیقت جو موجودات کی تشریح کر دیتی ہے وہ اپنی ماہیت میں نفسی ہونا چاہئے مثلاً مفکر اور اس کی فکر اور مادہ اور اس کا عمل، ذات اور اس کی خود نمائی وغیرہ جو شے ان کے علاوہ ان سے بظاہر آزاد و امان کی ضد ہے جیسے مادہ یا توانائی مکان یا زمان وہ سب بالآخر اپنے وجود کے لئے نفس ہی کے محتاج ہیں۔

۱۳۵۔ وجدان لفظ کا حکم بنیاد ثابت نہیں ہو سکتا۔ لیکن اس کے ساتھ یہ بھی ہے کہ بغیر وجدان کے کسی صحیح نظام طفس تک ہماری رسائی بھی نہیں ہو سکتی تصویریت کی جڑیں وجدانیت میں جو نسل انسانی کا ایک قدیم نظریہ ہے پھیلی ہوئی ہیں۔ اگر غور کیجئے تو فلسفیانہ تصویریت تاریخی حیثیت سے بنی نوع انسان کے روحانی وجدانات میں عقل کو سمودینے ہی کا نام ہے

اور چونکہ یہ روحانی وجدانات، مذہب کا گوشت و پوست ہیں اس لئے تصویریت کو مذہب کی شاخ سمجھنا چاہئے جنانچہ ہندوستان میں برہمنیت اور ویدانت، تصویریت کی شکلیں ہیں۔ (ملاحظہ ہو ڈاکٹر کا نظام ویدانت) چین میں لائے کا فلسفہ جس کی ذلخ میل صوفی نظریہ یا ویدانتی گئی ہے تصویریت سے ہمیشہ تہ ہے شمالی برہمنیت اپنے مابعد الطبیعیاتی جام میں تصویریت ہی کی شکل میں چین اور جاپان میں پھیلی، یہودیت نے (زمرہ جاوید یونانیوں کے ہاتھوں) فائول اور میسائڈس پیدا کئے۔ عیسویت نے بھی یونانیوں ہی کی امداد سے اگسٹائن، آئی لارڈ، این سلم ٹامس ایکوی ٹاس، ڈنس اسکوٹس اور بہت سے دوسرے متاثر پیدا کئے۔ ان میں سے بعض اپنے پیش رو افلاطون اور ارسطو کی طرح غنویت (یا کثرتیت) اور تصویریت کے درمیان ڈاؤنڈول رہے۔ نشاۃ جدیدہ میں تصویریت کا نشو و نما ایک نئے انداز پر ہوا یعنی اس کی بنا ڈی فیکو کئے ایک جدید وجدان پر رکھی گئی جس کے علم بردار ڈیکارٹ، لائبنز، مائے برانش، برکے اور ان کے پیرو ہیں تصویریت کو سمجھنے کے لئے ہمیں سب سے پہلے ان بنیادی وجدانات کی جانب قدم اٹھانا چاہئے جو فکر انسانی کی تاریخ میں تصویریت کا باعث ہوئے ہیں۔







ڈیکٹ اس نے کو صحیح صحیح بیان کرنے پر قادر ہو سکا یا نہیں جس کا اس کو قطعی یقین تھا۔ یہ مسئلہ اب تک معرض بحث میں ہے لیکن یہ ضرور مسلم ہے کہ یقین کے اعلیٰ درجہ کا مرکز کہیں نہ کہیں ہمارے شعور ہی میں ہے (ملاحظہ ہو مراقبات ڈیکارٹ۔ جلد ۲۰)۔

اس باب میں واقعی ڈیکارٹ نشاۃ جدیدہ کا حقیقی ترجمان ہے اس لئے کہ موجودہ زمانہ انتہائی خود شناسی کا زمانہ ہے۔ ڈیکارٹ اپنے نظریہ میں قدیم ہندوستان کے ریشیوں کے اقوال دہرا رہا ہے جنہوں نے عرصہ ہوا یہ انکشاف کیا تھا کہ آتما یا ذات ہی ہستی کا مرکز ہے۔

اس سے پہلے جو وجدانات بیان ہوئے وہ سب ہر وہ عالم کے نیچے انکشاف ذات کے مری تھے جیسا کہ کسی ریگنان یا پہاڑ کی چوٹی کی انتہائی سنائی میں کسی انسان محسوس کرتا ہے کہ وہ اکیلا نہیں ہے لیکن اس چوتھے وجدان کو ذات کے اندر انکشاف عالم کننا زیادہ صحیح ہوگا۔ یہ وجدان مذہبی وجدانات کے علاوہ مختلف ہے لیکن ان وجدانوں کی طرح اس کے جاننے والے بھی شہریت اور وحدت وجود (وحدت) کے درمیان بٹکتے رہے ہیں۔ ڈیکارٹ کا نٹ اور لاک کا خیال تھا کہ ان کو ہاتھ نہ کوئی شے، دنیا نفس کے باہر چھوڑ دیں، خواہ اس کو مادہ کہا جائے یا ناقابل علم شے یا شے بذات خود، چنانچہ اسپینوزا اور شلنگ نے مادہ اور نفس کو ایک بے رنگ اور ناقابل بیان جوہر میں تحلیل کیا اور لائبنز، برکلی، فیشے اور ہیگل کے سامنے تصویریت بے دانش آئینہ بن کر آئی۔

کائنات اس آخری وجدان یعنی شعور ذات کی نظر سے جو اپنی احساسات اور تصورات کے اندر گویا کالی خمر پہ کا حامل ہے۔ دیکھنا نہایت اہمیت رکھتا ہے۔ تمام فلسفہ جدید مہسل نظر آئے گا، اگر ہم تمثیلی انداز سے یہ نزاد یہ نگاہ اختیار نہ کر لیں نفس ایک چھوٹی سی چمبیز ہے لا قنایہ کائنات کے مقابلہ میں ایک ذرہ محض لیکن نفس پہلے خود لا قنایہ ہی بھی ہے اس لئے کہ تمام کائنات اس کے اندر منعکس ہوتی ہے۔ یہی استبعاد و تناقص، جدید تصویریت کی بنیاد ہے

## باب برکلی (خالک)

۱۴۱۔ عام طور پر ہم، دنیا کا تصور بصارت کی عبارت میں کرتے ہیں۔ ہمارے نزدیک حقیقی دنیا بس وہی ہے جسے ہم دیکھتے ہیں

چنانچہ برکلی نے بصارت ہی کی تحقیق سے ابتدا کی (ملاحظہ ہو اس کا مقالہ جدید نظریہ بصارت)۔ فلسفہ برکلی اس مسئلہ پر اس نتیجہ پر پہنچا کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ ایک نفسی کیفیت یا نفسی واقعہ ہے۔ ۱۴۲۔ ہم موجودات کو فاصلہ پر فاصلہ کے تدریجی پیمانہ کے لحاظ سے دور و نزدیک دیکھتے ہیں اور جن موجودات کا ہم ادراک کرتے ہیں وہ محسوس ہوتے ہیں اور ان کی صلاحیت (محسوس) میں مکان کے ابعاد شامل ہوتے ہیں۔

ہم جو کچھ دیکھتے ہیں اس کی تصویر ایک پرورہ پر دو بعدوں کے چھٹی سطح یعنی جاسکتی ہے۔ ہم رنگوں کے نشانات دیکھتے ہیں، فاصلہ کو آنکھ نہیں دیکھ سکتی ہم علامات سے اس کا قیاس کرتے ہیں فاصلہ کا ادراک ایک عقلی نتیجہ ہے جو اس کے واقعات میں خلط ملط کر لیا جاتا ہے (جیسے متحرک تصویروں میں ہم کہ چیزیں دور و نزدیک معلوم ہوتی ہیں گویا پردہ میں گھرا آئی ہے) فاصلہ کے علامات کیا ہیں؟

بصری علامات کسی شکل کے ضلعے اور زاویے نہیں ہوتے، ہم ان کا براہ راست احساس نہیں کرتے لیکن ہم اپنی پنیلوں کی گردش کو محسوس کرتے ہیں اور جب اشیا قریب آتی ہیں تو بصری محور کا سمتاؤ محسوس کرتے ہیں اگر کوئی شے بہت ہی قریب آجائے تو صاف صاف دکھائی



انہیں دینی (مطلیٰ) ہذا اگر بہت دور ہو جائے تو دھندلی معلوم ہونے لگتی ہے (بہت قریب اور بہت دور کی چیز پر نظر قائم کرنے میں زور پڑتا ہے اور اگر یہ مسلم ہے کہ خیال کی حقیقی جسامت میں دور و نزدیک ہونے سے فرق نہیں ہوتا اس پر غماز اگر وہ بڑی معلوم ہوتی ہیں تو ہم ان کو قریب اور چھوٹی معلوم ہوتی ہیں تو دور سمجھتے ہیں۔ برکے کے زمانہ میں یہ نہیں کے دو جہاں کا تصور ہر دوں کے اثرات جو دونوں آنکھوں کے پردہ پر ایک ساتھ مرتب ہونے ہیں تحقیق نہیں ہونے کے لیکن برکے کے پاس اس تعین کے لئے کافی مواد تھا کہ ایک چھپے پھیلانے رنگ کے نشانات دیکھ کر ہمیں حاصل کا تصور ہوتا ہے اور بصارت کی تعبیر چھونے اور پٹھوں کی حرکت کے نظروں میں کرتے ہیں چنانچہ اس شے کو خارجی سمجھنے لگتے ہیں جو دراصل داخلی اور نفسی عمل ہے۔

۱۲۲۔ برکے کا دعویٰ ہے کہ اگر کسی اور زاویہ یا کو دفعہ بنائی مل جائے تو صرت نظر سے وہ حاصل کا ادراک نہ کر سکے گا۔ چنانچہ کعب گرسے وغیرہ کو تصویر میں دیکھ کر وہ اشیا کی صلابت کا تصور نہ کر سکے گا۔

ہاں کبرتھ کے واقعہ سے جس کا ذکر کارٹائن نے برٹش جرنل آف سائیکالوجی کے جون ۱۹۰۹ء کے نمبر میں کیا ہے کہ پیدائشی موتیابند دور ہونے کے بعد اس کو شکلوں کا اندازہ اس وقت تک ٹھیک ٹھیک نہیں ہوتا جب تک کہ ہاتھ اس کی آنکھوں کے مددگار نہ ہوں۔

۱۲۳۔ لیکن کائنات مادی کا ظاہری استقلال یا خارجی وجود بصری فاصلہ کی "خاصیت" سے زیادہ ہے۔ موجودات عالم کو صحیح معنوں میں دور رکھنے والا اور مادی جسامت رکھنے والا سمجھتے ہیں۔ ان میں صرت بصری ٹھوس بن نہیں بلکہ محسوس ٹھوس بن سمجھنے اور جو کچھ ہم ان کے متعلق دیکھتے اور محسوس کرتے ہیں اس سے ان کی حقیقت کا ان کے اصلی جوہر کا پتہ چلتا ہے۔

برکے کی دوسری کتاب (اصول علم انسانی) میں مثلاً "مادی کا موضوع بحث یہی ہے کہ مادی جوہر کے کیا معنی ہیں۔ لاک کو سمجھانے میں دشواری پیش آئی تھی کہ تصور (IDEA) سے اس کی کیا مراد ہے (مقالہ فہم انسانی حصہ دوم باب ۱۱ صفحہ ۲۲۹) لاک کو یہ امر مسلم ہے کہ ہم مادہ کا

ادراک نہیں کر سکتے بلکہ اس کے اعراض کا ادراک کرتے ہیں لیکن لاک کے نزدیک مادہ ایک ایسی شے ہے جو اعراض کا حامل ہے۔ اس کے بخلاف برکے کا دعویٰ ہے کہ مادہ اسم بے سمی محض نہیں بلکہ بے معنی شے ہے۔ عرض جیسے رنگ وغیرہ کے احساس کا ذریعہ نفس ہی ہے اور ہائے جملہ احساسات اور تصورات کا اخذ بھی نفس ہی ہے۔

۱۲۵۔ شاید موجودات عالم کی حقیقت کسی فرضی و خیالی مادی جوہر میں شامل نہیں بلکہ بقول لاک صفات ذاتی مثلاً شکل، قدر، جسامت، امتداد (مقام، مکان) حرکت وغیرہ میں شامل ہے جو سمجھتا ہے کہ موجودات عالم کا رنگ اندھیرے میں غائب ہو جائے یا جب کوئی دیکھنے والی آنکھ ہی نہ ہو۔ علیٰ ہذا ان کی آواز، بو، ذائقہ وغیرہ کا دار و مدار صرف نفس پر ہوگا اور ان کا وجود صرف نفس کے اندر ہی ہوگا لیکن یقیناً اشیا کی صلابت، امتداد، مقام، ان کی ذات میں جاگزیں ہے، یہ وہ صفات ہیں جو طبیعیات کا موضوع بحث ہے اور نفس کے امکان سے باہر ہے کہ ان صفات کو اپنی فکر کے زور سے موصوف سے جدا کرے در سالہ فہم انسانی حصہ دوم باب ۱۱ صفحہ ۲۲۳۔

لیکن برکے بغیر کسی دشواری کے ثابت کر دیتا ہے کہ صفات ذاتی اور صفات عرضی ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں کئے جاسکتے اگر صفات عرضی نفسی ہیں تو صفات ذاتی بھی نفسی ہیں، اگر نفس رنگ کی تخلیق کرتا ہے تو امتداد بھی جو رنگین ہوتا ہے نفس ہی کی پیداوار ہے نفس کا کام تیسری بعد یعنی فاصلہ کے دریافت کرنے پر ختم نہیں ہوتا جاتا ہے بلکہ ہم کو باقی دو بعد بھی نفس ہی ہوتا کرتا ہے۔

۱۲۶۔ الحاصل جو شے تصور کے قبیل سے ہے اس کا "ہونا" اس کا ادراک ہے، وجود ادراک ہی کا دوسرا نام ہے۔ چنانچہ ساری حقیقت ادراک و مدراک، افکار و مفکر کے دائرہ میں محدود ہے۔

۱۲۷۔ برکے تنقید پر ہیں کہ جبیں نہیں ہوتا ہے۔ اس کی طرف سے معترضین کے لئے صلا



عام ہے کہ جتنا چاہیں اُس کے دلائل کو بھڑک کرنے کی کوشش کریں۔ چنانچہ وہ ہمارے اعتراضات قیاس کو کر کے ایک ایک کا جواب خود دیتا ہے۔ جو اعتراضات بار بار دہرائے جاتے ہیں وہ یہ ہیں برکے نے حقیقت والتباس حواس کا فرق مٹا دیا۔ وہ یہ سمجھانے سے قاصر ہے کہ جب کوئی مدرک نفس نہ ہو تو پھر خیال کا وجود کس طرح قائم رہ سکتا ہے، حالانکہ یہ مسلم ہے کہ وہ اشیا جو ہماری نظروں سے اوجھل ہیں موجود ضرور ہیں۔

۱۴۸۔ برکے کی تصوریت حقیقت اور التباس حواس کے فرق کو مٹا دیتی ہے؟  
برکے کو یہ مسلم نہیں۔ مادی جوہر کے انکار سے اُس کی مراد وہی انکار ہے جو شخص اُس شے کے متعلق کرتا ہے جس کا اُسے کبھی تصور نہ ہوا ہو۔ فلسفیوں کے خلاف جنہوں نے مادی جوہر کا اہم بے معنی اختراع کیا ہے۔ برکے فہم عامہ کی حمایت کرتا ہے اور وہ نہایت واضح الفاظ میں حقیقت والتباس حواس کے فرق بیان کر دیتا ہے۔

حقیقت (۱) واضح، شدید، جاندار اور قریب الفہم ہوتی ہے (۲) اُس میں ترتیب اور نظام ہوتا ہے، ہم اُس کو چھوٹے سے چھوٹے اجزاء میں تحلیل کر سکتے ہیں اور وہ کبھی ہمارے سامنے سے خواب کی طرح غائب نہیں ہو جاتی۔ (۳) خاص طور پر قابل ذکر اُس کے حیاتیاتی اثرات مثلاً لذت والہم کا احساس ہے۔ حقیقی آگ بھلائی اور حقیقی غذا ہیں زندہ رکھتی ہے حقیقی چٹان کا وجود ڈاکٹر جانسن کے ہلکے کا جواب ہے (۴) حقیقت ہمارے جسم سے باہر ہو سکتی ہے جس کے معنی یہ ہرگز نہیں ہو سکتے کہ وہ ہمارے نفس سے بھی باہر ہے (۵) ہمارا جسم بھی خارجی ہے اگر خالص میں پہننے کے معنی کنی مکان میں پہننے کے ہیں جیسا کہ دیگر موجودات کا بھی حال ہے لیکن یہ تمام اعراض تجربہ کے اعراض ہیں نہ کہ کسی مادی جوہر کے جو تجربہ کے باہر ہو۔ ان سب کا نشانہ یہ ہے کہ حقیقت نام ہے معیاری تجربہ کا اور التباس حواس نام ہے اُس تجربہ کا جو معیار سے گرا ہوا ہے۔ لہذا برکے کے نظریہ کے مطابق کائنات وہ نام حقیقت ہے اندر رکھتی ہے جس کو کسی کا نفس مجردات سے گمراہ ہوئے بغیر تصور نہیں کر سکتا ہو۔

ہم نے حقیقت کی ایک خصوصیت کو جو نہایت ممتاز ہے یہاں نظر انداز کر دیا وہ یہ کہ (۱) حقیقت عامل یا کسی خارجی عمل کی پیداوار ہے میں خود اُس کی تعمیر نہیں کر سکتا۔ جب میں اپنی آنکھیں کھول کر نظر کرتا ہوں تو یہ امر میرے اختیار سے باہر ہے کہ مجھے کیا نظر آئے گا۔ اس کی وجہ برکے کے نزدیک یہ ہے کہ ہمارے تصورات ایک عامل کے عمل کے ذریعہ سے پیدا ہوتے ہیں جو ایک زندہ روح اور ہائے باہر ہے۔ یہ عمل کسی بے جان وجہ جس مادی جوہر کا نہیں ہو سکتا۔

۱۴۹۔ کیا برکے کی تصوریت غیر موجود یا نظر نہ آنے والی چیزوں کو نظر انداز کر دیتی ہے جیسے سالمات، غیر معلوم ستارہ یا وہ اشیاء جن سے طبیعیات بحث کرتی ہے۔ یا اگر سادہ مثالیں لیجئے تو گھر کا فرنیچر رات کے وقت یا زمین کے اندر کا نہ دیکھا ہوا طبقہ۔

برکے کا جواب اس باب میں بھی کافی دشمنی ہے۔ بلا واسطہ ادراک کی دنیا کو جو متعدد اجزاء میں منقسم ہے۔ سبھی فکر ایک مکمل و مسلسل سلسلے میں تحلیل کر دیتی ہے۔ یہ گویا ہمارے ادراک ہر ایک اضافہ ہے جو ہماری فکر انجام دیتی ہے مگر انکا نفس کے باہر نہیں ہوتے۔ سائنس کہیں پر بھی مادی جوہر کا لفظ استعمال نہیں کرتی۔ وہ صرف قانون کا لفظ استعمال کرتی ہے یعنی اُس دستور العمل کا جس کے لحاظ سے ہمارے تجربات یکے بعد دیگر وقوع پذیر ہوتے ہیں اور اس طرح ایک دوسرے کا انجام تکمیل کرتے رہتے ہیں تاکہ کائنات کی ایک مکمل تصویر کھینچ جائے۔

چنانچہ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فطرت اس وقت بھی موجود ہے جب کوئی اس کا ادراک کرنے والا نہ ہو، اور یہ کہ وہ اُس وقت بھی موجود تھی جب مدرک کا وجود نہ تھا یعنی قانون ماضی مستقبل پر یکساں نافذ ہے۔ یہ دعویٰ اُسی وقت صحیح مانا جاسکتا ہے جب ایک دائمی و ادنیٰ نفس اُن سب کو تصور کرنے کے لئے ہمیشہ موجود ہو۔

خدا کا نفس ہی، نظام کائنات کی بقا و قیام کی ضمانت اور نہا ضمانت ہے۔



## باب

### موضوعی تصویریت

(خاکہ)

۱۵۰۔ لایئے اب ذرا تصویریت کے دلائل پر ہر مکے کے زاویہ نگاہ کو قطع نظر کر کے غور کریں۔ تصویریت کا یہی تفسیر یہ ہے کہ فطرت بجائے خود کوئی مستقل حقیقت نہیں بلکہ وہ ہر مکے کے مقرر کئے ہوئے منہوم کے مطابق ہی حقیقی کہی جاسکتی ہے۔ وہ اپنے اندر ایک داخلی معیار رکھتی ہے جو انہماک خواہش کی سطح ہے لیکن وہ کوئی مستقل بالذات ہستی نہیں۔ اصل میں اس کی حقیقت کی اخذ وہ حیات ہے جو اس کے پس پشت ہے۔ فطرت کے استقلال وجود کے متعلق نہیں دعو کا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ جن موجودات کا ہم ادراک کرتے ہیں انہی کو ہم اپنے ادراک کے سبب سمجھ لیتے ہیں۔ دوسرے نظموں میں ہم فطرت میں کوئی اصلی اور خلقی قوت عمل تسلیم کر لیتے ہیں جو ہمارے نفس پر اثر انداز ہوتی ہے اور ہمارے احساسات پیدا کرتی ہے۔

یہ خیال ہر مکے سے قطع نظر کر کے، برہانی طور پر فطری غلط ثابت کیا جاسکتا ہے۔ بہت لال پہلے فطرت کے اندر ایک آزاد قوت فرض کرتا ہے اور پھر اس سے نظریہ کا تناقض ظاہر کرتا ہے۔ ۱۵۱۔ فرض کیجئے کہ ہم موجودات عالم میں سے ایک معروض ہے اور "ش" اس کا شاہد ہے۔ اب لایئے ذرا مادی قوانین فطرت کی روشنی میں ہم دیکھیں کہ "ش" کو ہم کا علم کس طرح ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ ہم ایک موم بتی ہے۔ اب غور کیجئے کہ روشنی کے طبعی اثرات آنکھ کے پرے پر اور دماغ پر کیا ہوتے ہیں۔ دماغ میں جو کیفیت پیدا ہوتی ہے ظاہر ہے وہ تو بھلا رہتی

نہیں۔ وہ موم بتی کی شکل کی ہوتی ہے لیکن اس دماغی کیفیت کی بنا پر اور اسی کے ساتھ نفس ش موم بتی کا ایک ارتسام حاصل کرتا ہے جسے اصلی موم بتی سے متناظر کرنے کے لئے ہم "م" کی علامت مقرر کئے لیتے ہیں۔ طبعی قوانین کے مطابق یہ ارتسام معلول اور موم کی بتی کی روشنی علت ہوگی لیکن یہ حالت موجودہ ہمارے علت و معلول ایک دوسرے کے مائل نہیں ہیں۔

اب ہم یہاں آمل کر کے یہ سوال کرنا چاہئے کہ ہم جو اس مسئلہ پر غور کر رہے ہیں تو ہم بھی موم بتی کے غاہ ہیں اور معروض کے مقابل اسی پوزیشن میں ہیں جس میں ش ہی میں مثال میں اپنے نہیں پیش کرتا ہوں اور اپنے لئے "ش" کی علامت قرار دے لیتا ہوں۔

میرا ذہن جو موم بتی سے ارتسام حاصل کرتا ہے جس کے لئے میں "م" کی علامت قرار دے لیتا ہوں وہ موم بتی م سے مختلف ہوگا۔

اب سوال یہ ہے کہ ارتسام کو کیا ہے اور موم بتی کو کسی میں اپنے ارتسام سے دست ہزار نہیں ہو سکتا۔ میرے پاس جو کچھ ہے وہ ارتسام ہی ہے۔ علی ہذا ش کے پاس بھی جو کچھ ہے وہ م ہی ہے میرے پاس جو کچھ ہے اسی کو میں کہہ رہا تھا، اس لئے میرا ارتسام م سے نہ کہ حقیقی موم بتی علت حقیقی تو میرے ہاتھ سے نکل گئی۔ اب جو رہ گیا وہ میوں کی دنیا ہے جو میرے ارتسامات کی بنا پر چنانچہ جن موجودات کا میں ادراک کرتا ہوں وہ میرے ادراک کے اسباب نہ ہوتے بلکہ میرے ادراکات ہی ہوتے۔

الفرض دہریت (یا کہئے دہری حقیقت سے ابتداء کر کے ہمارا سلسلہ خیال موضوعی تصویریت پر ختم ہوتا ہے جو اس کے متناقض ہے۔ اس تناقض کی ہم موضوعی تصویریت کی صداقت میں پیش نہیں کر سکتے بلکہ اس سے ایک حد تک ہمارا پہلا مفروضہ کہ دہری حقیقت غلط ہے ثابت ہو جاتا ہے۔ اب اگر موضوعی تصویریت صحیح ہے تو اس کے لئے مزید ثبوت کی ضرورت ہے۔

۱۵۲۔ تجربہ کو نفس میں داخل کرنے کی مزید شہادت۔

(۲) ادراک اور حافظہ کے درمیان نہ کوئی محسوس خط فاصل ہے نہ کوئی رخنہ اور نہ



کسی اور طرح کی ہے بلکہ لیکن ماضی کا وجود محض نفس میں ہی ہوتا ہے اس لئے قیاس یہ ہے کہ حال کا وجود بھی نفس ہی میں ہوگا

۱۵۲۔ (ب) لفظ نفس سے کیا مراد ہے نفس انکار و احساسات کے بغیر مکمل ہے لیکن موجودات عالم باقوا انکار کے معروضات ہیں با احساس کے اس لئے فطرت میں کوئی شے ایسی باقی نہیں رہتی جو اس شے کا جزو لاینفک نہ ہو جسے ہم نفس کہتے ہیں۔

۱۵۳۔ (د) جب ہم فطرت کو نفس کے علاوہ کوئی شے تصور کرتے ہیں تو ہمارے ذہن میں اس کی خارجیت اور معروضیت ہوتی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ خارجیت اور معروضیت کے کیا معنی ہیں جواب چاہے جو کچھ ہو معروضیت وہی ہے جو ہمارے فطرت پر با جس کا ہم تصور کرتے ہیں ملکہ کی یہ کوشش کہ وہ معروضیت کے برے پہنچ جائے، شروع ہی سے ناکامی کی دعوت ہے نفس کا ہمیشہ یہ دعویٰ رہا ہے کہ

جو مجھے اٹا تا ہے میں اُسی کے پڑن جاتا ہوں۔

یہ سچ ہے کہ فکر ہم کو حقیقت کے قریب لاتی ہے لیکن یہ بھی صحیح ہے کہ جتنا ہم فکر میں ڈوبتے جاتے اتنا ہی معروض موضوع میں جذب ہونا چاہتا ہے۔ کائنات کی تنقید عقل محض کا حاصل یہی ہے کہ فطرت کے خالی چمکنے صرف مکان و زمان ہی نہیں بلکہ جو ہر تپیل، تغافل، کمیت اور کیفیت کے تصورات بھی ہیں جن سے تمام موجودات عالم کی تعمیر ہوتی ہے اور جو مائنس کا موضوع بحث ہیں اور اپنی نوعیت میں ایسے افکار ہیں جن کی مدد سے نفس تجربہ کے مال خام کی تشکیل کرتا ہے (دیکھیں غزالیات کاٹ ۱۹۷)

۱۵۵۔ جس طرح حقیقت کا مفروضہ اپنے انتہائی نتائج پر پہنچ کر غلط ثابت ہوتا ہے اسی طرح موضوعی تصویریت کا مفروضہ بھی ہیں مشکلات میں ڈال دینا ہے اگر ہم موضوعی تصویریت کو اس کی انتہائی شکل میں بیان کریں تو ہر نفس کی دنیا اس کے نفس کے اندر ہی محدود ہو جائے گی۔ شوہن ہار کی مشہور تصنیف کا پہلا جملہ اسی نظریہ کا صاف لفظوں میں اعلان ہے دنیا میرا تصور ہے۔

۱۵۶۔ DIE WELT ALS WILLE UND VORSTELLUNG  
"DIE WELT IST MEINE VORSTELLUNG."

یہ لفظ بہ لفظ غیر مشروط طور پر موضوعی انکشاف ہی کو حقیقت کا درجہ دیتا ہے۔ موضوعی انکشاف تجربہ کی ساری کائنات کو ہمارے اندر ہی دکھاتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس نظریہ کے نتائج کیسا ہوں گے؟

۱۵۶۔ (ا) کثرت حوالم

اگر میرا عالم میرے تصورات اور میرے تصورات میرے عمل سے بنے ہوئے یعنی میری فکر و عقل کا نتیجہ ہیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر فکر کے لئے ایک جہاز زمانی و مکانی باوجود ہوتی ہو جس کی فطرت ہر ایک کے لئے جدا جدا ہے جتنے نفوس، اتنے عالم لائبنز اس نتیجہ تک اپنے نظریہ "جو ہر واحد میں پہنچتا ہے۔ جو ہر واحد اپنی جگہ ایک چھوٹی سی دنیا، ایک فوڑا لاغر ہے۔" (لائبنز نظریہ "جو ہر واحد" اینڈ ۱۹۹-۲۱۲)

۱۵۷۔ نفسیت

اگر میری دنیا کے اجزاء ترکیبی میرے تصورات ہیں تو مجھے فراموش نہ کرنا چاہئے کہ میرے پڑوسی بھی میری دنیا کا جزو ہیں اور میں اُن کے بھی تصورات رکھتا ہوں، مان کو میرے نفس میں ضم ہو جانا چاہئے اور میرا معاملہ جیسے جاسے پڑوسیوں سے نہیں بلکہ اُن کے تصورات ہی سے ہونا چاہئے۔ ہر شخص اپنے نفس کے اندر رہتا ہے پس وہی وہ ہے۔

لائبنز بھی اس نتیجہ کو ماننے پر مجبور ہے اس لئے وہ کہتا ہے کہ جو ہر واحد میں کھڑکیاں نہیں ہوتیں اور ایسے مفکروں کی تعداد کم نہیں ہے جو اس نتیجہ کو منطقی حیثیت سے ناقابل انکار سمجھتے ہیں جس سے ہم عقیدہ کے برتنے ہی پر پہنچ سکتے ہیں کہ کو ایک کر سکتے ہیں نہ کہ عقلاً مفکرین کا یہ طبقہ اس امر کو بھی تسلیم کرتا ہے کہ اپنے نفس کے علاوہ ہم دوسروں کے نفس کا اور اک نہیں کر سکتے لیکن دوسروں کا وجود تسلیم کرنے کے لئے ہمارے پاس اور مقبول دلائل ہیں۔ ہم دوسروں کے وجود کا قیاس کرتے ہیں لیکن کیا قیاس یعنی فکر کی مدد سے ہم موضوعیت کے دائرہ سے باہر نکل سکتے ہیں۔

۱۵۸۔ (د) خدا بھی اس میں شامل ہے۔



ڈیکارٹ اور برکے، موضوعی تصویریں نہیں ہیں۔ اس لئے کہ دونوں کا یہ دعویٰ ہے کہ تجربہ کسی خارجی عمل کا نتیجہ ہے نہ کہ تنہا میرے عمل کا۔ ذات کے طلسمی حصار سے نکلنے کے لئے دونوں خدا سے استدعا کرتے ہیں۔ برکے احساس کے انفعالی رُخ پر زور دیتا ہے لیکن کیا احساس انفعالی بھی ایک تصور نہیں ہے مجھے اپنی انفعالی کیفیت کا تصور ہونا ہے اور اس کے ساتھ تصور کہ انفعالی کیفیت کا پیدا ہونا کسی فاعل کو چاہتا ہے لیکن یہ سب میرے تصورات ہیں چنانچہ خدا بھی ایک مفروضہ، ایک تصویر ہی ہے جو میرے نفس ہی کی پیداوار ہے کیا اس استدلال کی بنا پر خدا ہر ایمان لانا، مادہ یا دوسرے نفوس پر نفس سے کچھ زیادہ پُر وزن ہے؟ یا پھر اگر ان کا وجود اعتقاداً مانا جاتا ہے تو اعتقاد کی جگہ جو کہ میرے نفس کے اندر ہے، اس لئے ان کے وجود کو بھی مجھے اپنے نفس کے اندر ہی سمجھنا چاہئے۔

۱۵۹۔ ان نتائج سے موضوعی تصویریت کا بطلان نہیں ہوتا۔ نہ یہ نتائج موضوعی تصویریت کے متناقض ہیں لیکن موضوعیت بعض وجدانات کے ضرور منافی ہے۔ ان وجدانات کو ان وجدانات کے پہلو پہلو رکھ دینا چاہئے جو تصویریت کی جانب رہنمائی کرتے ہیں مجھے ایک وجدانی احساس ہوتا ہے کہ میں تنہا نہیں ہوں اور یہ کہ جن صورتوں سے ہمارا سابقہ ہے وہ حقیقی اور اصلی انھی میں ہمارا یہی وجدانی احساس ہے کہ ہمارے تجربہ کا زمانہ مکان وہی ہے جو دوسروں کا اور اس لئے عالم فطری ایک ہے متحد نہیں۔

یہ وجدانات بالخصوص پہلا اس قدر راسخ اور شدید اثر ہیں کہ اکثر مفکرین نے پہلے وجدان کو توہم اس فلسفہ کے نظام کو باطل قرار دینے کے لئے کافی سمجھا ہے جو نفسیت پر مبنی ہوتے ہیں۔ لیکن اگر ہم کو عقل پر عمل کرنا ہے تو ان سب وجدانات کو تصورات میں تحویل کرنا ہوگا نہ کہ ان کو مذہبی اذعان یا عقائد کی حالت میں چھوڑ دیا جائے نسبت سے محض انکار کوئی مقبول تروید نہ ہوگی۔

۱۶۰۔ ہر دوسرا یہی جبری نے موضوعی تصویریت کی یہ نہایت مقبول تنقید کی ہے کہ نفس کو

ہر سند علیہ کامرکزی سند بنالینا، ایک صریح منطقی مغالطہ ہے (حال کے فلسفیانہ رجحانات ۱۳۲۹ء) یہ مسلم ہے کہ جو کچھ ہمارے خیال میں آتا ہے وہ خیال ہی ہے ہم اپنے تجربہ کے دائرہ سے باہر نہیں عمل کئے لیکن اس بنا پر یہ قہیم غلط ہوگی کہ تجربہ سے باہر دوسرے کسی شے کا وجود ہی نہیں اس لئے کہ سند محض تجربہ کے اندر ہی واسے پہلی نتائج سے روک سکتا ہے۔

۱۶۱۔ یہ تنقید اگرچہ نہایت بارک ہے لیکن اہل مسئلہ نظر انداز ہو گیا ہے۔ مذکورہ بالا بحث سے موضوعی تصویریت کی ساری خرابی جو ثابت ہوئی ہے وہ صرف اس قدر نہیں ہے کہ ہو سکتا ہے کہ کچھ موجودات ایسے ہوں جن کا پتہ ہمیں اپنے نفس کے جبل خانہ میں مقید رہنے سے چل سکتا ہو، بلکہ بڑی خرابی یہ ہے کہ یہ تصویریت، جن موجودات کو ہم خوب جانتے پہچانتے ہوں مثلاً دوسرے انھی میں کا وجود، فطرت کا عقل وجود وغیرہ ان کے وجود میں بھی شک ڈال دیتی ہے۔ اہل میں ابھی وجدانات کے ساتھ میں انصاف کرنا ہے۔

فج پڑھئے تو ہمیں ساری اشکال کا ملم مل جاتا ہے جب ہم یہ دریافت کر لیتے ہیں جیسا کہ برکے نے صاف صاف بیان کیا ہے کہ حق و باطل کے امتیازات تجربہ کے دائرہ کے اندر ہی کی چیزیں ہیں علی، بنوا، ذات، ذات وغیرہات بھی تجربہ ہی کے امتیازات ہیں۔

نفسیت اپنی تردید خود کرتی ہے جو یہ دعویٰ کرتا ہے کہ میں صرف اپنے تصورات ہی کو جان سکتا ہوں۔ مثلاً یہ قہیم کرتا ہے کہ اُسے کسی ایسی شے کا بھی تصور ہے جو اس کے تصورات کے علاوہ ہے۔ ورنہ اُس کا تنقید مہل ہے وہ اپنے نفس سے باہر عمل کر رہی یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ وہ اپنے نفس میں بتقدیر ہے چنانچہ لاکسنز کو فلسفیانہ فراموشی انجام دینے کے لئے اپنے جوہر واحد کے باہر کھڑے ہو کر نظر ڈالنے کی ضرورت پیش آئی ہے تب وہ یہ نظریہ بنا سکا کہ جوہر واحد میں کھڑکیاں نہیں ہوتیں کم از کم اس کے جوہر واحد میں ایک دروازہ تو ضرور تھا جس سے وہ باہر آ سکا۔

۱۶۲۔ علم کا خاصہ ہے کہ وہ اپنے علاوہ کسی اور کو پہچانتا ہے تصور بالعموم کسی ایسی شے کا ہوتا ہے جو تصور کرنے والی ذات کے علاوہ ہے۔



موضوعی تصویریت کی شان یہ ہے کہ جو کچھ میرے علم میں آتا ہے باجس شے کا مجھے تصور ہوتا ہے وہ بس میری ہو جاتی ہے، میں اسے یاد کرتا ہوں، میں اسے اپنے ذہنی قبضہ میں لیتا ہوں، میں اسے تخلیل اور خواب میں استعمال کرتا ہوں اور ہزار طور پر اس کا استحضار کرتا ہوں، کوئی ایسی شے نہیں کہ ہم اس کا ادراک کریں اور اس کا استحضار نہ کر سکیں، حقیقت میں جیسے ارشادات ہم کو حاصل ہوتے ہیں ان کو حافظہ میں محفوظ کرنے کے لئے ان کا استحضار بھی کر سکتے ہیں، چنانچہ دنیا دائمی ہمارا تصور ہے ہی بن کر رہ جاتی ہے، لیکن جب وہ پہلی بار میرے سامنے آتی ہے وہ میری نہیں ہوتی، کائنات اور لامتناہی اپنے اس وجودی میں حتیٰ بہ جانب ہیں کہ اس ایک عمل ہے لیکن احساس کے اس عمل پہلو سے جب وہ ہمارے انفعال و تاثر کی کیفیت سے انکار کرنے لگتے ہیں تو غلط راہ پر چڑھ جاتے ہیں۔ کائنات کا اصرار اس امر پر ہے کہ ہم کو تجربہ کا مال مالہ ملتا ہے اور ہم خود اس کے "ہیئت" کی تشکیل کرتے ہیں، صحیح بات یہ ہے کہ ہم کو ال سالہ اور ہیئت دونوں ساتھ ساتھ ملتے ہیں اور ہم ان کی از سر نو تشکیل کرتے ہیں، تجربہ ضرور ہم کو باہر سے ملتا ہے۔

چنانچہ اہل سوال اس خارجی و موثر حقیقت کے متعلق ہے۔

۱۶۳۔ یہاں پر حامی دہریت کو موقع ملتا ہے کہ اس مقام پر وہاں چلنے کی دعوت دے، جہاں غیر ذات، مادہ اور قوانین کی مراد ہے لیکن ہم ایسا نہیں کر سکتے ہم دیکھ چکے ہیں کہ یہ نظریہ عقل کی پذیرائی سے محروم رہا، ملاحظہ ہو بند ۱۱۵ اور بقول برگساں، ہمارے وجدانات کے بھی منافی جو صحیح تلفظ کا فرض ہے کہ موضوعی تصویریت میں جو صداقت ہے اسے بھی ملے، اور مادی جوہر اور خارجی دنیا کی نفی جو تصویریت کی سلبی تصدیق ہے اسے بھی ہاتھ سے نہ دے۔ دہریت کی جانب بازگشت کا تو کوئی سوال ہی نہیں۔

یہ ابجائی قضیہ کہ حقیقت اپنی اہمیت میں نفسی ہے درست ہے۔ ساری غلطی سرخیزہ میرا کی ضمیر ہے، ہماری ذات کے اہر بھی کوئی شے ہے جو ہماری ذات کی طرح حقیقی ہے لیکن وہ خارجی حقیقت مادہ نہیں بلکہ ایک دوسرا نفس ہے۔ احساس کے وقت جو شے میرے نفس پر موثر ہوتی

ہے، وہ میرے نفس کے علاوہ یہ دوسرا نفس ہی کچھ غالباً میرے نفس سے بڑا ہے۔ کیونکہ نفس پر وہی شے عامل ہو سکتی ہے جو خود بھی نفس ہو، مکان کی طرح نفس کی تحدید نفس ہی کر سکتا ہے، حقیقت وہ شے ہے جو ہماری اغلاط کی اصلاح کرے، لیکن وہ کیسا ہے؟ جب میں کسی غلطی کی اصلاح کرتا ہوں تو اس وقت ہوتا ہے کہ ایک غلط تصدیق کی جگہ کوئی مردہ واقعہ نہیں بلکہ دوسری صحیح تصدیق ہی لیتے ہیں، صحیح تصدیق وہ ہے جس کے ماننے پر میں مجبور ہو جاتا ہوں لیکن تصدیق ایک مصدق نفس کا فعل ہے اس لئے حقیقت کی دنیا جو حق کی بھی دنیا ہے وہ ایک ہمہ گیر کیمہ، ایک مطلق تصدیق اور ایک ہمہ گیر نفس کی دنیا ہے اس مقام پر ہم موضوعی تصویریت سے معروضی تصویریت کی حد میں داخل ہو جاتے ہیں اور اب ہم معروضی تصویریت پر فطرت اور معاشرتی عالم کے نقطہ نظر سے غور کرنا چاہتے ہیں، دنوں تصویریت کے ناقصوں نے عرصہ دراز سے تصویریت کو ایک موضوعی نظریہ علم سمجھ رکھا ہے لیکن اب ضرورت ہے کہ اس کا کما حقہ جائزہ لیا جائے۔

حقیقی معنی میں کوئی بھی حامی نفسیت نہیں۔ درنہ پھروں مشرسل اور مسز لیز فیکٹن کا بھی نفسیت کے حامیوں میں شمار کرنا ہو گا۔ تجربہ نام ہے حقیقت کے جاننے کا نہ کہ اپنے نفس کو جاننے کا، ہم کبھی اپنے نفس کے اندر رہند نہیں رہ سکتے۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ دوسری شے کیا ہے تصویریت کا جواب ماننے کے طور پر صرف اتنا نہیں ہو سکتا کہ وہ بین میرا خیال ہے (اگرچہ یہ بھی صحیح نہیں ہیں، گو کارآمد نہ ہو، بلکہ جواب یہ ہو گا کہ دوسری یا خارجی شے ایک شعوری حیات ہے جو میرے خیال میں منکس ہوتی ہے، تجربہ ایک غیر ذات سے ملاقات کا نام ہے، تجربہ کی مثال یہ نہیں جیسے کوئی کسی غار کو دیکھ کر ششدر رہ جائے، بلکہ اس کی مثال اس پرستے گذر جانے سے دی جا سکتی ہے۔

موضوعی وجدان کی بھی ہم کما حقہ قدر نہیں سمجھتے اس لئے کہ اس پر بلا انتہا طور پر باندھ دیا گیا ہے، وہ ہم کو ایک علمیاتی چابک دستی سے زیادہ نہیں معلوم ہوتا اور اس کی تردید



کر دینے یا با دلیل ترک کر دینے سے ہمیں تشنہ سی ہو جاتی ہے کہ اب ہم نے اُسے جوڑا اور شاخ سمیت اکھاڑ کر پھینک دیا ہے۔ یہ ملامت ہو جانے کے بعد کہ وہ مسکریات کا مکمل حل نہیں ہم تفکیر عالم کے متعلق اُس کی ناقص و نامتتام کوششوں کی طرف سے بھی آنکھ بند کر لیتے ہیں۔ مثلاً وحدانیت لے یہ امر بخوبی ثابت کر دیا ہے کہ اشیا کی واقعیت ان کی ماہیت نہیں۔ ان کی ہستی کسی نہ کسی طور پر دراصل ان کے معنی میں مندرجہ ہے۔ موضوعی تحلیل و تجربہ کے بہت سے نتائج کا ہم خیال نہیں کرتے اس لئے کہ وہ ہمارے گوشت و پوست بن چکے ہیں مادیت بھی مردہ ہو چکی ہے۔ اب جو کچھ ہمارے پاس ہے وہ تجربہ ہے اور تجربہ کی ایک ابتدائی تحلیل کے طور پر اگرچہ قطعی و آخری نہیں۔ مگر ہم کی کتنی آفرینیاں اُس کا منظر یابی نقطہ نظر و تصویریت وغیرہ پیش کی جا سکتی ہیں۔

## باب

### معروضی تصویریت

۱۶۴۔ دہریت کا دعویٰ تھا کہ فطرت میری ذات میری پراپرٹیٹ ذات سے ایک جداگانہ شے ہے جو مجھ سے پہلے سے موجود تھی، اور میرے بعد بھی قائم رہے گی معروضی تصویریت کہنا چاہئے کہ نصف راہ چل کر اس دعویٰ کا استقبال کرتی ہے۔

اسی کے ساتھ موضوعی تصویریت کے حقائق کو بھی اخذ کرتی ہے مثلاً موضوعی تصویریت نے یہ قطعی طور پر ثابت کر دیا ہے کہ ادیت ایک نامکن فلسفہ ہے اور اس نظریہ پر خاص زور دیا کہ حقیقت اپنی ماہیت میں نفسی ہے جیسا نفس کی اصلی تخلیقی قوتوں سے صاف ظاہر ہے اگرچہ ابتداً فطرت کا تجربہ ہمیں کسی خارجی عامل سے حاصل ہوتا ہے لیکن اُس کے بعد فوراً ہم اُس کے معنی سمجھنے اور لٹ پھیر میں لگ جاتے ہیں پہلے ہماری کیفیت انفعالی ہوتی ہے پھر عملی اور بیچ بچھے تو اسی خاموشی میں اس غیر معمولی قوت اور وسعت کا اثر ہے جس سے معروضی تصویریت کا یہ ادعا پایہ نبوت کو پہنچ جاتا ہے کہ نفس فطرت کی تخلیق کر سکتا ہے اور جو کچھ حقیقت فطرت کے پس پشت اور فطرت کے اندر ہے وہ نفسی ہی ہو سکتی ہے۔

۱۶۵۔ نفسی عمل کا اندازہ ہمیں خواب کے حالات پر غور کرنے سے یہ بخوبی ہو سکتا ہے کیونکہ حالت خواب میں خارجی اثرات اگر باطل ساقط نہیں تو حد درجہ کم ہو ضرور ہو جاتے ہیں بعض خواب ہلکا روشن اور اجاگر ہوتے ہیں۔ ان میں عالم بیداری کی سی اہلیت ہوتی ہے۔ اکثر وہ بیشتر ہمارے خواب حقیقی زندگی سے بہت زیادہ بڑھے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہمارے ارمان اور حوصلے خواب ہی میں خوب ہمارے ہوتے ہیں اور دوسری طرف ہمارے دفعہ خد اور خطرہ بھی لینے پونے ہمارے بھلائی تک پہنچ



میں خواب ہی میں نظر آتے ہیں۔ عالم خواب میں ہماری کیفیت بالکل اسی طرح انفعالی ہوتی ہے جیسے عالم بیداری میں احساس کے لمحوں میں ہمارے شعور کو خواب کے واقعات بڑھتی نظر آتے ہیں۔

بیداری کے عالم میں بھی نفس عامل ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کے عمل کی چمک دمک حقیقی دنیا کی چمک دمک کے سامنے اسی طرح مایہ پڑ جاتی ہے جیسے دن کی روشنی میں ستاروں کی لیکن بالکل خفا نہیں ہو جاتی اور ہم بہ آسانی ثابت کر سکتے ہیں کہ ادراک میں ہمارا ہاتھ بھی شامل ہے ہم ایک آواز سنتے ہیں اور فوراً سمجھ لیتے ہیں کہ وہ پیر کی چاب ہے گھنٹی کی آواز ہے یا موٹر کے ہارن کی آواز ہے۔ اور ہم اس کے شکل کے تصور کا بھی اضافہ کرتے ہیں جس وقت ہم اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں اس وقت بھی ان امور کے علاوہ جو ہمارے پیش نظر ہیں کچھ اور بھی باتیں ہوتی ہیں جن کو اگرچہ ہم نہیں دیکھتے مگر دیکھنے کی توقع کرتے ہیں۔ ایسا نہ ہو تو پینہ درجہ و گروں کے لئے نظر بندی کرنا مشکل ہو جائے۔ اور نہ ہر پس کے ہر دھڑکی کی صحیح میں غلطیاں باقی رہیں۔

بہت سے فنون کا دار و مدار انہی اضافوں اور محسوسات میں ہے جو نفس اپنی طرف سے نگاہ تیار کر لیتا ہے۔ رنگین تصویریں دکھانے میں صرف دو رنگ یعنی سرخ اور سبز اختیار کئے جاتے ہیں لیکن دیکھنے والا ان رنگوں کی آمیزش سے باقی سب رنگ اپنی طرف سے اضافہ کرتا چلا جاتا ہے مثلاً نیلا، پیلا، اور تصویر ہی میں یہ تمام رنگ موجود سمجھ کر لطف اٹھاتا ہے۔ ایسی رنگین تصویروں میں حرکت کا تسلسل، فاصلہ، رنگوں کے بعض اجزاء یہ سب سمجھ کر دیکھتے تو تماشائی کے دماغ ہی کی اختراع ہوتی ہے۔ چنانچہ احساسات کا سارا مال خام جسے کانٹا نفس کی دریا بہجتا تھا، دراصل نفس ہی کی پیداوار ہیں۔

یہ ضرور ہے کہ ہمارا یہ عمل ناخوشی و درجہ پر ہے، سارا مواد اکثر و بیشتر پچھلے تجربوں سے ماخوذ ہوتا ہے لیکن اس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ کوئی امر ایسا نہیں کہ جو ایک بار ہمارے تجربہ میں آچکا ہو اور ہم اس کا اعادہ نہ کر سکیں۔ اگر دنیا کو ہم از سر نو بنانے والے نہیں تو کم از کم تخلیق کے امیدواروں

کی فہرست میں تو ضرور ہمارا نام آ سکتا ہے۔ اس لئے کہ ہم اپنے گودام ہی کے ساز و سامان سے دنیا بنانا بیکہ سہل ہے جس طرح تار پڑھتے دھتت ہیں احساس ہوتا ہے کہ اس کے سامنے واقعات ہماری فطرت کے مطابق ہیں۔ ملاحظہ ہو امر سن کا مقالہ تاریخ اسی طرح جب ہم موجودات عالم پر نظر کرتے ہیں تو اس کی صنعت گریوں میں کوئی ایسی نہیں جو ہماری قوت اختراع کی نظیریں ہمارے سامنے ہو۔ نفس انسانی کی یہی تخلیقی قوت عروسی تصویریت کی بنیاد ہے۔ ہمارے اندر رہی کچھ ایسی ہی قوت معلوم ہوتی ہے جیسے وہ قوت جو خلاق فطرت ہے اور فطرت کو ہمارے سامنے پیش کرتی ہے۔

۱۶۶۔ بظاہر ہے کہ نفس اعلیٰ، ہمارے نفس سے کیت ہی میں بڑا نہ ہوگا بلکہ کیفیت میں بھی مختلف ہوگا۔ ہمارا نفس کسی شے کی تخلیق اسی وقت کر سکتا ہے، جو پہلے ہمارے تجربہ میں آچکی ہو لیکن نفس عالم، تجربہ کی ساری کیفیات از خود پیدا کرتا ہے۔ اسے پہلے سے کوئی نمونہ دینے کی ضرورت نہیں چنانچہ وہ کلیتہً عامل ہی عامل ہے اور اس کے اندر کوئی نمونہ دینے سے بھی ہمیں انفعالی کیفیت کا جزو نہیں مل سکتا۔ علاوہ ہر میں دنیا کے بالا ارادہ تصور سے، جو عبارت ہے تخلیق عالم سے، وہ دنیا کو صرف اپنے نفس کے سامنے بلکہ ہمارے نفس کے سامنے بھی حاضر کر دیتا ہے اور ادراک عالم کو اس طرح دوسرے نفس میں منتقل و منکس کر دیتا ہے، علانیہ کسی شے کی معمولی تخلیق سے بالکل مختلف ہے۔ چنانچہ یہ نفس کل عالم، اگرچہ علم و عمل کے خاص خاص شعبوں میں ہمارے نفس کے مشابہ ہے لیکن اس میں اور ہمارے نفس میں گہرا فرق ہے۔

لیکن اس فرق سے اس مفروضہ پر کچھ اثر نہیں پڑتا کہ فطرت کی حقیقت کسی نفس خلاق کے ارادہ اور اس لئے اس کی فکر کا نتیجہ و کرشمہ ہے۔

۱۶۷۔ عروسی تصویریت کی حمایت و اثبات میں ایک محنت یہ پیش کی جاسکتی ہے کہ وہ دہریت و موضوعی تصویریت کی تمام مشکلات سے بچ کر انسان کے تصور و تصدیقات کی تسکین ملے خود ہمارا جو ایک نفس کی حیثیت سے، جو نفس کلی سے مختلف ہے، محتاج تشریح ہے۔ ان مسائل اور اس قبیل کے دیگر مسائل کے لئے عروسی تصویریت کے علم کی تصنیفات کا مطالعہ کرنا چاہیے۔ مثلاً جو ریشا اس کا مشہور مقالہ "کائنات اور فرد" بالخصوص دوسری جلد۔



کامان اپنے اندر رکھتی ہے۔ دہریت اور موضوعی تصویریت کو یکجا کرنے کے بعد عروضی تصویریت کے نظریہ تک ہم خود بخود پہنچ جاتے ہیں گو باوجود ان دونوں اقسام نظریوں کی ایک کامل ترکیب ہو۔ اس طرح اشبات کو بعض اوقات کلامی استدلال کہتے ہیں۔ اشبات (دہریت) "نفسی" (موضوعی تصویریت) اور ہجران دونوں کی ترکیب یعنی معروضی تصویریت

لیکن یہاں اس ترکیب کے متعلق ہم اس سے زیادہ دعویٰ نہیں کر سکتے کہ وہ ان دونوں نظریوں سے ایک بہتر نظریہ ہے۔ وہ تمام حقائق جو تحقیق کی روشنی میں آچکے ہیں اس کے اندر آ جاتے ہیں ہو سکتا ہے کہ کبھی اس کو بھی کوئی نظریہ بے دخل کرے (یا یہ کہ جتنا ہم اس سے گہرے کریں) اتنا ہی اس کی سمت وہاں آئیں) آئندہ تمام سامعی فکر دراصل اس میں صرف ہونا کہ نظریات کے کسی تخلیقی نفس پر مبنی ہونے کی مزید شہادت کیا ہو اس قبیل کی شہادت کے ثبوت میں نہیں لیکن مثال کے طور پر کچھ بیان کر دینا چاہتا ہوں۔

۱۶۸۔ جس طرح حیات کا ماخذ حیات ہے اسی طرح نفس کا ماخذ نفس ہی ہو سکتا ہے

پاچھرنے اس نظریہ کو بہت قریں قریاں بنا دیا ہے کہ جاندار نامید اپنے اقبل کے جاندار نامیوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ برگساں نے تخلیقی ارتقاء میں اسی کلیہ کی مزید تعمیم کر کے کوئی حیات کا نیا سرچشمہ "پیش حیات" دریافت کیا۔ برگساں کی حیات اپنی ماہیت میں نفسی ہے جیسا قرآن سے ثابت ہے دراصل برگساں کے نظریہ کو ہم ان الفاظ میں بیان کر سکتے ہیں کہ نفس سے نفس پیدا ہوتا ہے۔ جب نفس کسی غیر نفس سے نکلتا معلوم ہوتا ہے تو اس کی مخصوص ترتیب نظام عصبی خلا یا یا داغ جو اس کے طبعی اعضا کا کام دیتے ہیں نفس کے اعضا ہی وقت بن سکتے ہیں جب نفس کائنات میں پہلے سے موجود ہو۔

۱۶۹۔ قلیل غلطی ہے۔

ہم اپنے باب غائیات کا ایک جدید نظریہ (بند ۵۰) میں یہ بیان کر چکے ہیں کہ قلیل اور غایت ایک دوسرے کے قناقص نہیں ہوتے کوئی قلیل ثبوت اس کا پیش نہیں کیا ہے کہ نظریات کے قلی توانائی اپنے اندر غایت کا بھی پہلو رکھتی ہے لیکن توانائی کیا ہے کیا وہ محض ریاضی کا مسئلہ ہے؟

خوبن! اگر خیال ہے کہ توانائی کا ایک داخلی منظر ہم کو ایک مقام پر نظر آتا ہے یعنی جب ہم

اپنا راہ پر نظر کرتے ہیں۔ وہ توانائی جو داغ میں کیمیائی یا برقی شکل میں معلوم ہوتی ہے وہ نفس میں ارادی توانائی کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے اور یہی اس کی اصلی ماہیت ہے۔ اپنے سر اسی تصور کو داغ سے فطرت کی جانب منتقل کر دیتا ہے جبکہ وہ کہتا ہے کہ کوئی ذرئی شے اٹھانے میں نیچے کی کشش اور اٹھانے کی کشش مساوی ہونا چاہئے۔ یہی ذرن کا توازن ہوتا ہے اور ایک شے مقدار میں دوسری شے کے مساوی اسی وقت فراہم جاتی ہے جب وہ ہم جنس ہوں۔ چنانچہ ایک ذرئی شے کو باقیہ میں سادھنے کا احساس کشش نقل کا غماز ہے۔

قوانین توانائی پر ماہرین سائنس کی بحث کا لب لہجہ ایسا ہے، گویا فطرت کچھ اخلاقی صفات سے متصف ہے گیلیلیو کے زمانہ میں صحیح پیمائش کے نازک آلات ایجاد نہیں ہوئے تھے۔ چنانچہ اسے قانون کشش نقل کے تجربات میں بڑی دشواریاں پیش آئیں اس نے سقوط کی رفتار میں تخفیف کرنے کے لئے یہ تدبیر کی ایک گولے کو ڈھلوان سطح پر لڑھکا یا۔ اس نے فرض کیا کہ گولے کی رفتار سطح کے آخری حصہ میں بھی یکساں ہوگی خواہ ڈھلوان کتنا ہی ہو۔ ایسا اس نے کیوں فرض کیا؟ اس نے سوچا کہ جب ہم ڈھلوان میں تبدیلی پیدا کر کے گولے کی رفتار میں تبدیلی پیدا کر سکتے ہیں تو شاید مختلف ڈھلوانوں کو ملا کر یہ ہو سکے کہ ایک ڈھلوان پر گولا خوب تیز دوڑ کر دوسرے ڈھلوان پر نسبتاً سست رفتار سے لڑھکا کر اپنی حرکت کے نقطہ آغاز سے بھی اونچا پہنچ جائے لیکن کچھ وجوہ سے اس نے اس کو محال سمجھا جن کو آج کل ہم اصول دوام توانائی سے موسوم کرتے ہیں گیلیلیو کے ذہن میں وجداناً یہ عقیدہ جاگزیں تھا کہ فطرت اپنے معاملات میں دیانت دار ہے اور یہ نہیں ہو سکتا کہ غیر متغی کوئی شے مل جائے فطرت کی سیرت ایک عادل رنج کی طرح ہے جو اگر چہ سخت گیر ہے لیکن اس کے ساتھ قابل اعتناء مستقل مزاج اور غیر جانب دار بھی ہے۔

بعض نے قوانین فطرت کی مثال انسانی عادات سے دی ہے ملاحظہ ہو اس کی کائنات اور فرد جلد دوم ص ۱۲۱) اس میں شک نہیں کہ یہ قوانین ایک ایسا نظام پیش کرتے ہیں جن کے مطابق زمانہ موجودات کے عادات اپنے جلتے ہیں۔ مذکورہ بالا بحث سے پتہ چلتا ہے کہ قوانین فطرت میں کوئی عقلی مصلحت پوشیدہ ہے اور حوادث فطرت اگرچہ صاف صاف ہمارے اعمال کی طرح کسی ارادہ کے ترجمان



انہیں لیکن ہر بھی کسی باقاعدہ مثبت کا پتہ دیتے ہیں جو نظام عالم میں جاری و ساری معلوم ہوتی ہے۔  
۱۷۰۔ قانون عقل کے وجود پر دلالت کرتا ہے۔

اگر ہم فطرت سے نفس کو خارج کر دیں تو فطرت میں قانون بے معنی ہو جائے گا۔ ہم قانون فطرت کو ایک من مانی چیز سمجھتے ہیں گو بارہ واقعات کے ترتیب دار ظہور کا ایک خلاصہ ہے۔ جب ۲ واقع ہوگا تو ب بھی واقع ہوگا یعنی ۲ کا ظہور ب کے ظہور کی علامت ہے۔ ہم خوب جانتے ہیں کہ نفس کسی اشارہ کا ادراک کرنے کے بعد وجود عمل کرتا ہے وہ کچھ معنی رکھتا ہے لیکن یہ ہماری سمجھ میں نہیں آتا کہ ایک بے جان عالم میں اشارات و علامات کا کیا مصرت ہوگا۔

سب سے سادہ ترین قانون یعنی غوث کے قانون عقل کو سمجھئے۔ اس قانون کا منشا یہ ہے کہ کائنات میں ہر ذرہ کی حرکت مسلسل اور ہر لمحہ کائنات میں ہر دوسرے ذرہ کے مقام اور مقدار سے اثر پذیر ہوتی ہے۔ ایسا کس طرح ممکن ہے؟ یہ ایک عظیم الشان مفروضہ ہے جس کی ہم تشکیل کرتے ہیں اور بالکل جائز طور پر بشرطیکہ ہمارا منشا ایک واقعہ کو جو ان کاوں بیان کر دینا ہو لیکن یہ ایک چمکا دینے والا مسئلہ ضرور ہے اور فلسفہ کے لئے یہ کس طرح کا جواب کچھ آسان امر نہیں۔

لاڈلیکن کوادی اجسام میں بھی ایک طرح کا حس ماننا پڑا اگرچہ شعوری ادراک کا درجہ نہ تھا ہر ان نوئے گور (ملاحظہ فرمائیے) ملاحظہ ہو جبری کی ماضی غریب۔ صفحہ ۹۱-۹۲ بند ۴۵-۴۷  
ہر ذرہ کے لئے اس طرح قوت احساس ماننے کے لئے تیار نہ تھا لیکن وہ کائنات کے مختلف اجزاء کو ایک تغیر سمجھتا ہے کائنات کا عظیم الشان توازن ہر لمحہ بگڑتا اور بنتا رہتا ہے چنانچہ اس کے خیال کے مطابق یہ تغیر ایک واحد نفس کا پتہ دیتا ہے جس کے اندر ہر چودوی تغیر دوسرے بزدی تغیر متوازن تیار ہوتا ہے مسلمہ جیسا کہ نئے کا کہنا ہے کہ انسانی قانون کا وجود اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ موضوع فکر ہو اگر کسی شہر کے گل باشندے سوچتے ہیں تو حکومت کے قانون کا وجود خاطر اندہ مفہوم ہی میں ہوگا۔ ہا تو انہیں فطرت کا وجود تو اس کا مفہوم یہ ہے کہ کچھ فطری واقعات، قانون فطرت کے مطابق واقع ہوتے ہیں اور اگر ہم ان کی تعمیل نہیں تو ان کا منشا ہر ذرہ کو ضرور کرتے ہیں اور

یہ سب فطرت میں علم کی علامتیں ہیں۔ اگرچہ فطرت انہیں توکل فطرت کو ضرور مستقر، مسلم معلوم ہوتی ہے اس لئے کہ قانون یعنی ایک طریق عمل، ایک تعمیم، ایک کلیہ ہے اور تعمیم و کلیہ کا نفس ہی کو علم ہو سکتا ہے۔ نئے کا نظریہ یہی ہے

۱۷۱۔ اگر یہ علامات صحیح ہیں تو نظام فطرت میں عقل کی کار فرمائی تسلیم کرنا غلط نہ ہوگا۔ اسی کو وجود باری کے ثبوت میں کوئی دلیل کہتے ہیں (ملاحظہ ہو بند ۳۲) جس میں فطرت کو معلول اور ایک خالق قائل کو علت مانا گیا ہے۔ خالق اپنی مخلوق فطرت سے بالکل جدا اور متنازعہ عرضی تصویریت کا نظریہ ہوگا کہ کوئی نفس، فطرت کے قوانین میں ساری ہے اور فطرت کے قوانین اسی نفس کے تجلیات اور علت سے معلول کا وجود پذیر ہونا، اسی نفس کے استقرار، استقامت، فکر اور استقلال عزم کا منظر ہے۔ چنانچہ سائنس کی ترقی شاعرانہ پیرایہ میں نہیں بلکہ بالکل اپنے فطری معنی میں، اسی کوئی فکر کے کوچ لگانے کا نام ہے۔ سائنس کے وہ تمام تصورات کائنات اور اس کے صحیح نظریات اس حقیقت پر دلالت کرتے ہیں کہ فطرت دراصل کسی فکر ازلی ہی کا موضوع بحث ہے۔

یہاں خدتی دلیل بھی (بند ۳۲) مذکورہ بالا) ایک نئی بنیاد پر استوار ہو جاتی ہے یہاں کہ کائنات کو ایک مکمل نتیجہ کے طور پر ایک کا تب تقدیر کی جانب جو گویا اس کا نقشہ نویس تھا منسوب کر دیا جائے بلکہ فطرت کے ہر قدم ہر کائنات کے ہر تغیر میں، بلکہ کل موجودات میں اور کل حوادث کی کالبد غاکی میں ایک کوئی خدایت کا فرما معلوم ہوتی ہے۔ فطرت صرف ماضی ہی سے مکمل کر نہیں آ رہی ہے بلکہ مستقبل کی جانب بھی جا رہی ہے اور خواہ ہم اس کا ادراک کر سکیں یا نہ کر سکیں، زمانہ حال میں فطرت کی حرکت میں اور اس مستقبل میں جس کی جانب فطرت کا رخ ہے، ان سب میں، نظر ہوٹ یار کے لئے ایک دفتر معرفت کھلا ہوا ہے



## باب

### فطرت کا وجود کیوں ہے؟

۱۷۲۔ معروضی نظریہ کا یہ تقاضا نہیں ہے کہ ہم وجود فطرت کی غایت دریافت کریں لیکن اگر غایت کا پتہ چل جائے تو بلاشبہ یہ نظریہ زیادہ قریب قیاس ہو جائے گا۔ یا اگر ہم کی طرح کوئی نفس کے تخلیقی عمل کا براہ راست ادراک کر سکیں تو پھر نظریہ کی کماحقہ تصدیق ہو جائے گی آئندہ ہم غور کریں گے کہ ان دونوں میں سے کوئی قدم آٹھا یا جاسکتا ہے یا نہیں۔

۱۷۳۔ یوں تو فطرت کے ہر درجہ میں کسی غایت کے پتہاں ہونے کی بجائے علامتیں پائی جاتی ہیں۔ فطرت کی حسن افروزیاں اس کی گھرے گھرے محسوس کی جاتی ہیں جو کبھی معلوم ہوتا ہے وہ واقعہ سامعہ نواز ہے۔ ملاحظہ و مقلوبات کی لذت طلبی کے کرشمے نہیں تو کم از کم ان کا عزم حیات۔ ہر سب فطرت کے اجزاء ترکیبی اگر ایک طرف منظر ہیں تو دوسری طرف بے حد حساب کر بلا نظر و برائی اور ظلم بھی ہے۔

ہم جس شے کی تلاش میں ہیں وہ فطرت کے کلی معنی کا انکشاف ہے جو ان تمام ممال غلال کمال کے نمونوں کے پس پشت ہے۔ بغیر اس کے، ان بے ترتیب اور لمحہ بہ لمحہ روشن اور گل ہو جانے والے چراغوں سے شب جہالت کی تاریکی دور نہیں ہو سکتی۔

۱۷۴۔ کانٹ کے بعد حایمان تصویریت اس مسئلہ کی تہ کو پہنچنے اور اس کے حل کی ابتدا کی۔ ان کے خیال میں نفس و عالم مادی اسی طرح صدیق ہیں جیسے قطب شمالی و قطب جنوبی۔ عالم مادی سکاتی گئی، غیر حساس اور عمار اعزاحم و حار و خالفت ہے لیکن ان حکماء کے خیال میں فطرت کی یہی مختصات اور بے حس اس کی اصل غایت کا پتہ دیتی ہے نفس

کو ٹھیک ایسی ہی مزاحمت کی سخت ضرورت ہے۔

چنانچہ فطرت نے نفس کا جو ہر ارادہ ہی کو قرار دیا۔ ارادہ عمل میں ظاہر ہوتا ہے، ارادہ عبارت ہے، مادہ کی تشکیل، مزاحمتوں پر عبور سے، ارادہ اور نفس مادہ اور مزاحمت کے محتاج ہیں۔ انسان اپنی سب سے پہلی اخلاقی جنگ عمل کے میدان ہی میں فتح کرتا اور اخلاق کا پہلا سبق بڑھتا ہے۔ محنت، حق پرستی، استقلال، پیش بینی، شجاعت جیسے محاسن اخلاق مادی دنیا کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتے۔ فطرت ہمارے فرض کا مواد ہے۔ اسی مقام پر ہمیں مظاہر فطرت کے اندر غایت کا نشان ملتا ہے۔ کانٹ کے نزدیک ہم فرض شناسی ہی کے دروازہ سے مافوق الفطرت میں داخل ہو سکتے ہیں۔ فطرت کے خیال میں فرض شناسی اور ایک فطرت کا دروازہ ہے بغیر سعی اخلاق نہیں، بغیر مزاحمت سعی نہیں، بغیر موجودات عالم، مزاحمت نہیں، چنانچہ فطرت کا وجود نفس ناقصہ کے اخلاقی تکمیل کی لازمی شرط ہے۔

۱۷۵۔ فیلنگ اور ریگل نے اس مخالف نفس یعنی فطرت کے ایک دوسری بیان کے ہیں۔ وہ یہ کہ شعوری ضبط نفس، فطرت کا محتاج ہے۔

وطن یا زبان کا علم حاصل کرنے کے دو درجے ہیں۔ ایک تو وہ ظلم جو ہم وطن میں رہ کر یا زبان کو پہچان سے بول کر حاصل کرتے ہیں اور ایک وہ ظلم جو غیر ملکوں میں سیاحت کے بعد اپنے وطن واپس آکر ہوتا ہے۔ اسی طرح کسی نے کہا ہے کہ جو صرف ایک زبان جانتا ہے، کوئی زبان نہیں جانتا اس لئے کہ کسی شے کے معنی ہم کم از کم اسی وقت جان سکتے ہیں جب اس کا کسی دوسری شے سے مقابلہ کریں۔

چنانچہ ریگل شورہ دیتا ہے کہ نفس اگر اپنی قدر جاننا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ اپنے کو کم کر کے کچھ عرصہ دنیا کی خاک چھالے، اس کے بعد جب وہ اپنے میں آئے گا تو اس کو فطرت ایک انہی ملک معلوم ہوگا۔ فطرت کا رُخ کا جواب ہے۔ فطرت ہی سے نفس پیدا ہوتا ہے یا یوں کہئے کہ نفس فطرت کے عیس نفس چہل ہی سے ابتدا کر کے علم کے درجہ تک پہنچتا ہے اور اس لئے



وہ علم کا قدر سن سہے جس طرح بہت سے تامل لوگ اپنی خدا واد قابلیت کو اپنی بے خبری کی وجہ سے ضائع کر دیتے ہیں اس لئے کہ وہ اسے سہی سادھی قوت اور رک بچھتے ہیں اور اپنی قوت کے انداز سے اطمینان رہتے ہیں اسی طرح ایک کامل ذہن بالکل نکلا رہ جائے گا اگر وہ پہل سے علم تک سافت کے دوران میں اپنا جائزہ نہ لے۔ اخلاقی نقطہ خیال سے بھی دنیا میں نہ رہائی سے ناواقف محض رہتا۔ اخلاقی تکمیل کی دلیل میں نیکی سوچ سمجھ کر گناہ سے بچنے کا نام ہے اور اس لئے گناہ کا تجربہ نہیں تو کم از کم گناہ کا تصور تو ہونا چاہیے۔ بگنل کے نزدیک ارتقا راجع کا تختوان ہے جسے وہ ملے کر کے گھر داپس آتی ہے۔

کائنات کا ادبی قانون ایک ایسی بات ہے یعنی یہ کہ دنیا چاہتے ہو تو مرد و جوانی جان گنوا رہے وہ جان بچا رہے۔ کائنات اور تاریخ دونوں کی تعمیر میں جدلیات مضمر ہے اثبات و تصور مجرد بالکمال مجرد کی تشکیل اس کی نفی درجہ دہی ناقص برکت ہے کثیر التعداد وادی ہو جوت میں ہوتی ہے تاکہ ترکیب و ادھی کمال کی شکل میں نمودار ہو سکے۔ چنانچہ عقل فطرت میں داخل ہوتی ہے روح بن جاتی ہے مصو صیت گناہ کے باقوں بہشت سے نکالی جاتی ہے لیکن بالآخر اسانپ کے بچے و دوسے کے مطابق نیکی اور بدی دونوں کے خالق سے باخبر ہو کر با شعور راستی قلب میں اپنی خجالت کا سامان ہاتی ہے۔ وہ مطلق جو غیر مطلق کو اپنے سے خارج کر کے ایک ناقص مطلق ہے جس کو ہم ایک خط مستقیم سے ظاہر کر سکتے ہیں مطلق کی تعریف یہ ہے کہ وہ غیر مطلق کی شکل میں ظاہر ہو سکے بشرطیکہ وہ اپنی لا انتہائی کے دعویٰ کو ثابت کرنا چاہتا ہے کامل مطلق دائرہ کی طرح مطلق و غیر مطلق کا ایک اتحاد ہے کائنات کے حقائق میں سب سے بڑی حقیقت کلیہ کا جز نہ کہ اور روح کائنات کا موجودات کے پیرایہ میں ظاہر ہوتا ہے۔

۱۶۹۔ یہ خوشگوار تصورات ہمارے تخیل اور ہمارے نفس کو اسرار کائنات معلوم کرنے کی ترغیب دیتے ہیں جسے بعض مفکون ممکن اور بعض جو نقطہ پرستوں کا گروہ ہے جرات بے جا سمجھتے ہیں۔ ان تصورات کی بنیاد ایک پہل رسادہ خیال پر مبنی ہے جس کو بڑے سے بڑے ظاہر

کبھی انہی میں تامل نہ ہوگا۔ وہ یہ کہ خالی نفس نفس ہی نہیں ہوتا اور محدودیات سے بھرا ہوتا ایک ہی بات ہے۔ آپ ایسے خالص گیان و حیان کرنے والے نفس کا تصور کر سکتے ہیں جو ہمیشہ مجرد مثلاً اعداد کے تصورات سے بھرا ہو لیکن نفس میں کیرکٹر و شخصیت ہونے کے لئے ضرورت ہے کہ وہ استغراق مراقبہ اور واقعی عمل میں امتیاز کرے فکر اور اس کے بعد عمل یہ قدرتی ترتیب ہے مسلسل تصور کا عالم محسوسات میں داخلہ اور محسوسات کے ساتھ تعداد علاقہ پیدا کرنے کا دوسرا نام ہے چنانچہ عالم محسوسات ہمارے ارادہ کا ایک جز و خاص جو نفس ارادہ کی سند فطرت ہی کے فریضے سے نکلتا ہے چنانچہ فطرت نفس کے لئے مفید ہی نہیں بلکہ اس کے وجود کے لئے لازمی ہے۔ ہم کو فطرت اور نفس کا کلیہ گویا نفس کوئی مستقل شے ہے مسلم نہیں فطرت کے بغیر نفس کا تصور تک نہیں ہو سکتا اس بنا پر نفس فطرت کی پیداوار نہیں تو اسنا تو ضرور ہے کہ فطرت نفس کا اسی طرح ایک عمل ہے جیسے آنکھ کا عمل بصارت ہے۔

۱۷۰۔ اس مفروضہ کی کامل تصدیق کے لئے شاید (لاحظہ ہو بندہ ۱۷۲) کوئی نفس کے براہ راست ادراک کی حاجت ہو لیکن کیا ایسا ادراک ممکن ہے۔ اس سوال کا جواب تحقیق چاہتا ہے کہ آیا ہم اپنے نفس کے علاوہ کسی دوسرے نفس کا ادراک کر بھی سکتے ہیں۔

۱۷۱۔ ہم اپنے گرد و پیش دوسرے نفوس کی موجودگی کا اس قدر یقین ہے کہ فلسفہ کے وہ تمام نظام جو نفسیت میں ختمی ہوتے ہیں کیرکٹر باطل سمجھے جاتے ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ دوسروں کے نفوس کا علم ہونا کس طرح ہے؟

ظاہر ہے کہ ہم دوسرے نفوس کو جو اس کی مدد سے تو جان نہیں سکتے مگر ادراک تو اس لئے کہ ہم میں ایسا کوئی حاسہ و ذہنیت نہیں اور دوسرے اس وجہ سے کہ نفس ایسی شے نہیں کہ جس کو احساس کر کے جانا جاسکے یہ دراصل ایک مفروضہ ہے جس کی تصدیق کروروں معاشرتی معاملات سے ہوتی ہو جو نہایت تیزی کے ساتھ اور کامیابی کے ساتھ آئے رہتے ہیں۔



۱۷۹۔ لایے ہم فرض کریں کہ گویا معاشرتی زندگی بالکل شروع کر رہے ہیں۔ ایک طفل مشیر غرار اپنے احوال کو کیا پاتا ہے۔

ظاہر ہے کہ وہ اپنے جسم اور دوسروں کے جسم کی مشابہت کی بناء پر کوئی توجہ نہیں کر سکتا کیونکہ ابھی وہ اپنے جسم کی علم نہیں رکھتا۔ وہ بے جان چیزوں کے مقابلہ میں جان داروں کے طرز عمل کی خصوصیت سے کوئی توجہ نہ کر سکتا ہے کیونکہ وہ ان دونوں میں بھی امتیاز نہیں کر سکتا اور یہ لغوی مشاوریہ دماغ سے جیسا کہ رائے کا خیال سے یہ علم حاصل نہیں ہو سکتا اور نہ نفوس کی موجودگی کو اخلاقاً تسلیم کیا جاتا ہے جیسا کہ مشرک بزرگ کی توجہ ہے کیونکہ یہ سب نظریے یہ فرض کرتے ہیں کہ کچھ دوسرے نفوس کا تصور کر سکتا ہے اور وہ ان نفوس کی موجودگی کی علامات کو سمجھ سکتا ہے، اگر اس میں یہ صلاحیت ہوتی تو اس کو دوسرے نفوس کا علم پہلے سے حاصل ہوتا لیکن اس قبیل کے تصورات نہ پیدا ہوا ہو سکتے ہیں اور نہ دوسرے تصورات کو ترکیب دینے سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

یہ سب ظنیانہ نظریات، ابتدائی معاشرتی تجربوں کو اس سے کہیں زیادہ ذہنی بنا دیتے ہیں جتنا کہ وہ فی الواقع ہو سکتے ہیں۔ غالباً یہ بھی صحیح نہیں کہ انسان کا کچھ پہلے غیر معاشرتی فرد ہوتا ہے اور پھر غور و فکر کی راہ چل کر اس تجربہ پر پہنچتا ہے کہ دنیا میں دوسرے نفوس بھی ہیں۔ وہ اپنی گرد و پیش کی دنیا سے اس طرح پیش آتا ہے جیسے اسے پہلے سے یقین ہے کہ دنیا جتنا ہے اور اس کے مطالبات کا پورا جواب دے سکتی ہو لایے فوراً کہیں کہ آخر دوسرے نفوس کا علم کس طرح ہوتا ہے۔

۱۸۰۔ یہ دوسرا نفس بھی نفس کی طرح معروضات سے گویا بھرا ہوا جانتا ہے کیونکہ خالی نفس کوئی نفس ہی نہیں چنانچہ اس قسم کے نفس کے ادراک کے لئے مجھے ان اشیاء کا ادراک کرنا چاہئے جن سے وہ بھرا ہے یعنی مجھے اشیاء کا ادراک کر کے یہ معلوم کرنا چاہئے کہ وہ کون سی مشترک اشیاء ہیں جن کا علم میں دوسرے نفوس بھی شریک ہیں۔

کیا دنیا میں کچھ ایسی اشیاء ہیں جن کو ہم عام طور پر مشترک خیال کرتے ہیں۔ یقیناً مثلاً مکان ایک ایسی شے ہے جو میرے اور دوسروں کے درمیان مشترک ہے۔ اسی طرح بعض دوسری

مادی چیزیں ہیں جو مکان میں ہیں اگر ہمیں یہ کسی طرح معلوم ہو سکے کہ ہم کون ان اشیاء کے مشترک ہونے کا سب سے پہلے کب احساس ہوا تو شاید ہم اپنے معاشرتی تجربہ کی ابتدا کا سراغ لگا سکیں۔ لیکن ہمیں اس ابتدا کا پتہ نہیں چل سکتا کیونکہ ہمیں کوئی وقت ایسا یاد نہیں آتا جب ہم نے ان کو مشترک کے ملاوہ کچھ اور سمجھا ہوا اس کی وجہ مقول ہے "مکان" کم سے کم شے ہے جو دو نفسوں کے درمیان مشترک ہو سکتی ہے۔ اگر اقل اشتراک بھی حاصل نہ ہو تو پھر میل جول کی ابتدائی نہیں ہو سکتی۔ میل جول اور ربط ضبط کے لئے کچھ نہ کچھ بنیاد ہونا چاہئے جس پر مزید عمارت کھڑی کی جاسکے۔ بے بنیاد ہوا میں عمارت کھڑی نہیں ہو سکتی چنانچہ یہ مسلم ہے کہ کوئی اقل مشترک ضرور مافی گئی ہوگی اور یہ اقل شے الیاء و ملائکہ رکھنے والا مکان ہی ہو سکتا ہے۔

چنانچہ معاشرتی تجربہ بھی کوئی چیز ہے تو اس میں شک نہیں کہ مکان اور زمین کا تجربہ اپنی طبیعت میں معاشرتی ہو یعنی شروع سے وہ تجربہ کا ایسا میدان سمجھا جاتا ہے جس میں میرے ساتھ دوسروں کا بھی سا جگہ ہے اور کیا یہ واقعہ نہیں ہے۔ ابتدائی ادراکات کو کچھ اپنے ذاتی واقعات نہیں سمجھتا بلکہ ان کو خارجی دنیا کی جانب منسوب کرتا ہے جو معروضی دنیا ہے اور جس کے متعلق وہ فرض کر لیتا ہے کہ اس کا ایک ایسا ساتھی جو ہر وقت اس کے پاس ہے اور وہ جب چاہے اس سے سوال کر سکتا ہے اور وہ اس کے سامنے مطالبات پڑے کر سکتا ہے چنانچہ اس کے نزدیک یہ دنیا بھی گویا اس کی طرح نفس کھنٹی ہے۔ دنیا کی مادی علیحدگی کا تصور دراصل معاشرتی علیحدگی سے پیدا ہوا ہے کیونکہ اس کے برعکس چونکہ وہ اپنے کو تنہا محسوس نہیں کرتا وہ مکان کو قدر مشترک درسا بھی ربط و ضبط کا نقطہ آغاز سمجھتا چنانچہ اس سوال کے جواب میں کہ آیا کوئی نفس کا ادراک ممکن ہو یا نہیں ہمیں کہوں گا کہ ہمارا ادراک فطرت ہی، کوئی نفس کا ادراک ہے فطرت کا تصور دوسروں کو نظر انداز کر کے نہیں کیا جاسکتا انسان جدید انسانی سماجی ہوا اور فطرت اس حدیم ساجیت کا مرکب ہے۔ رفتہ رفتہ ہم میں تجربہ کی قوت ترقی پڑتی ہے اور ہم اپنے آپ کو دوسروں سے الگ تصور کرنے لگتے ہیں اور فطرت کو بھی اپنے سے ایک جدا شے سمجھنے لگتے ہیں۔ چنانچہ دھرتی اسی تجربہ کا انتہائی کارنامہ ہے لیکن اپنے اہلی روپ میں فطرت



وہی جو جوہر و نفسوں کے درمیان جو فطرت کا اولک خلقی عمل کے آئینہ میں کوئی نفس کا ادراک ہے۔  
 وہ استدلال ان ابواب سے اعتبار سے کیا گیا ہے جن کی جانب تجربہ کی روشنی میں خدا کا مفہوم  
 میں رجوع کیا گیا ہے۔ استدلال ضرور چسپیدہ ہے اور گنہ خیال کے لئے اسے پیش کرنا ضروری  
 ہے مقصود عام نتیجہ ہے جس کی یہاں تفصیل کی جاتی ہے۔

اس دلیل کا نشانہائے نفوس کو اس ابتدائی وجہان کی جانب رجوع کرنا ہے جو ہماری نظروں  
 محض اس لئے اوجھل ہے کہ ہر جگہ موجود ہے۔ کوئی نفس کے دہرا کر اعتناق میں شاذ و نادر کا ہے  
 ماہے جذبات سے مغلوب ہو کر نہیں ہوتا۔ کیونکہ کوئی نفس سچ پچھے تو ہمارے احساسات کے چشمہ  
 میں ہر وقت موج دو ہے۔ جب احساس کو ہم ایک معروضی شے سمجھتے ہیں جو ہماری ذاتی ملکیت نہیں  
 ہے تو ہم اسے دوسرے نفس کا اپنے لئے براہ راست پیغام تصور کرتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ انسان  
 اپنے ضمیر میں خدا کا جلوہ دیکھ سکتا ہے اور ضمیر اور اک سے مختلف شے ہے لیکن یہاں میں بتا دینا  
 چاہتا ہوں کہ ہمارے ادراک میں بھی اگر غور کیجیے کہ ضمیر اور اخلاقی فرض کا شائبہ ہوتا ہے اس لئے  
 کہ ہم اپنے ادراک کو دہمہ کی تخلیق نہیں بلکہ حقیقت سمجھتے ہیں اور یہی حقیقت ہم کو سائنس دان  
 اور فطرت پرست بنانے میں عین ہوتی ہے۔ ایک امر نڈل ذکر ہے اور وہ یہ کہ معروضی حقیقت کے سامنے  
 ہمارا تسلیم ہی لئے ختم ہوتا ہے کہ اس ہر وہ کے پیچھے ہمیشہ کوئی نفس جلوہ گر ہے۔ وہی شے جو ہمیں دہمہ  
 بناتی ہے کل خود گاہی کی منزل پر پہنچ کر معروضی تصویریت کا حامی بنا دیتی ہے۔

۱۸۲۔ اتنی بصیرت حاصل کرنے کے بعد غایت فطرت کے سوال کا ایک اور بھی جواب ہو سکتا  
 ہے۔ فطرت کا وجود اس لئے ہے کہ ہم سماجی آدمی ہیں۔ اس چسپیدہ اور لامتناہی جال کو بنانے  
 کے لئے جو عبارت ہے لین دین، بھجوتوں، تعاون، تصادم، اتفاق و اختلاف رائے سے۔  
 کوئی بنیاد دینی ہونا چاہیے جو غیر جانب دار ہو، بے رنگ ہو، بے جان ہو، قائم ہو، لا پرواہ ہو۔  
 اور مشترک ہو ایسی بنیاد فطرت ہی ہو سکتی ہے۔

## باب ۲

### تصوریت کے استعمال

۱۸۳۔ نفس و جسم کا ربط۔

اگر فطرت نفوس کے درمیان آمد و رفت کے لئے ایک ہل کے مصداق ہے اور جسم فطرت  
 کا جزو ہے تو تصوریت کے اعتبار سے جسم اسی ہل کا ایک تختہ ہے۔ وہ دوسروں کے نفوس تک  
 پہنچنے کا ذریعہ اور دوسروں کے لئے ہمارے نفوس تک پہنچنے کا ذریعہ ہے۔

لیکن جسم فطرت کے دیگر اجزاء سے مختلف ہے وہ دیگر موجودات کے مقابلہ میں کسی نہ کسی خصوص  
 نفس سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے۔ اگر میری نگلی کٹ جاتی ہے تو زخم تو عام فطرت میں ہوتا ہے  
 لیکن اس کی تکلیف میری ذاتی ملکیت ہے۔ چنانچہ بہت سے جسمانی واقعات کہ براہیوٹ تجربہ  
 کی پبلک علامات کہا جاسکتا ہے جسم ان کے لئے جو اسے پڑھ سکتے ہوں انفرادی نفس کا آئینہ  
 ہے۔ شوہن ہار کے نزدیک وہ ہمارے ارادہ کی خصوصیات کا وہ ایک خارجی منظر ہے۔

شوہن ہار کا نظریہ جسم کے متعلق عام خیال سے بہت قریب ہے وہ ذات کے مائل تو  
 نہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ ہم اسے ایک طرح کی ملکیت سمجھتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں "ہمارا جسم"  
 جیسے ہم کہتے ہیں ہمارا مکان۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ بہت سے امور میں جو ہماری ذات ہی کے برابر  
 ہے چنانچہ ہم اکثر کہتے ہیں "میں آگیا۔" یہ نہیں کہتے کہ "میرا جسم آگیا۔" جسم ذات کا ایک آلہ ہے یا پھر  
 یوں کہیے کہ وہ اپنے مالک کے نفس کے لئے سکھ رائج الوقت ہے۔

اس کے معنی یہ ہیں کہ ہر نفس اپنا جسم ملیندہ رکھتا ہے جسم بھی باقی فطرت کی طرح ہر شخص کو  
 اپرے ملتا ہے۔ ذات کی طرح جسم بھی درشت میں ملتا ہے لیکن اس مقام پر بھی نفس کی کیفیت پہلے



الغالب اور اس کے بعد ماضی ہے۔ جو اسے ملتا ہے اسی کو اس میں خلق کرنا ہے جس میں اس کے مقابلہ میں کم لیکن دیگر اشیا کے مقابلہ میں بہت زیادہ اثر پذیر ہے وہ اس نفس سے الگ نہیں کر سکتا جو اس کا مالک اس کے لئے تجویز کرے۔ چنانچہ بیدار نش کے وقت ہم کو جو جسم اور نفس درشتہ ملا تھا وہ چالیس برس کے بعد کثیر ہمارے بنائے ہوئے ہوتے ہیں۔

۱۸۴۔ آزادی

خود تعمیری کے احساس کے اندر ارادہ کی آزادی کا ہم کو تین ثبوت ملتا ہے۔

آزادی کے متعلق ہر گسان کے قول کو تصویریت تسلیم کرتی ہے (بند ۱۵۰) لیکن اس پر لہذا فہم کرتی ہے کہ آزادی شعور نفس پر مبنی ہے طرح طرح کے محرکات ہمارے نفس پر اثر انداز ہوتے ہیں معدوم خالی ہو تو بھوک لگتی ہے۔ دفعۃً شور مچنے لگے تو خوف معلوم ہونے لگتا ہے، کوئی گھونسا اردے تو غصہ آتا ہے۔ ان سب مثالوں میں ہر ایک کی دستور العمل یا رد عمل کا قانون ہماری وساری ہے جو درخت سے سبب کے گرنے سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہے لیکن اس عمل کے احساس پر میں یہ کہنے کے قابل ہوتا ہوں کہ میں غصہ ہو رہا ہوں۔ اس وقت میں غصہ سے مغلوب نہیں کہا جاسکتا اور اسباب ذہنی راہ اختیار کر سکتے ہیں جس سے میرا مشاغل اور ہو سکتا ہو خود چپائی کی صلاحیت (خبر) کی حالت میں رضا و تسلیم پر عمل ایسی وہ امور ہیں جو نفس کی تاریخ اور میکائیکس کی تاریخ کے درمیان خط فاصل کھینچ دیتے ہیں۔

بہت سے عادات نفس میں بیکانگی طور پر جاگزیں ہو جاتے ہیں اور پھر سرحد شعور سے باہر ہو جاتے ہیں، مثلاً اٹنے کی عادت، وضو کا مقابلہ کرنے کے بجائے کنکر کا جان بچانے کی عادت۔ ہوتے ہوئے یہی باتیں انسان کی سیرت، یا ایک انداز بن جاتی ہیں اور عادت چلنے لگنے کے بجائے گردا گرد محور بن جاتی ہے۔ اگر کوئی واقعہ یا کوئی شخص ان سے متعلقہ نہ کرے، اور ایسا کبھی نہ کبھی ضرور ہوتا ہے اس لئے کہ ہمارے نفسی انداز عملی شکل اختیار کر کے ضرور ظاہر ہوتے ہیں۔ اس وقت ہم پر یہ حقیقت چلتی ہے کہ ہم مثالوں میں ہر ذل "ہیں" کہتے ہیں، اور ٹھیک اسی لمحہ ہر ہماری ذات

اور حیلہ تراش فکرات کے درمیان ایک خلیج حامل ہو جاتی ہے جہاں سے آزادی کی ابتدا ہوتی ہے کائنات نے کس قدر سچ کہا ہے کہ نفس اپنے اس حصہ پر محض نظری ہے۔ مثلاً جبلت، خواہشات، عادات، اپنی نفسیت کا احساس رکھتا ہے لیکن اس کا کمال ان چیزوں کے توڑنے پھوڑنے میں نہیں بلکہ ان کو فریضہ کے ساتھ استعمال کرنے میں ہے۔ خود شعوری، فطرت کو خلعت حکومت سے ملبوس کر کے، آزادی ذات کا غلام بنا دیتی ہے۔

۱۸۵۔ انسانی مقدرات

آزادی کا پہلا دار ہماری پسندیدگیوں پر ہوتا ہے فطرت، ہر اس کی مطلق العنان حکومت کا کبھی تسلط قائم نہیں ہوتا۔ براہ راست ہمارے اختیار میں کوئی چیز نہیں سوائے ان معافی کے جن کو ہم اپنے اعمال میں داخل کرتے ہیں۔ بے شمار چیزیں ہمارے قبضہ اختیار سے باہر بالکل باہر ہیں، مادی و سماجی زندگی کے مد و جزر عمر رواں، امراض، ان سب کی طوفانی موجوں کے غلا کسی کی قدرت نہیں کہ اپنی کشتی کے سکے موت کے پنجے میں آکر شعوری و غیر شعوری سب مجبور ہو جاتے ہیں۔

لیکن حتمی تصویریت یہ جانتے ہوئے کہ فطرت اس کے مقاصد سے بے نیاز ہے اور فکر و عمل کی مزاحمت برحق ہے مفاد و پذیر بستن ناشاد و پذیر بستن وہ کار و بار عالم میں اپنی جگہ تلاش کر رہی لیتا ہے۔ چونکہ اس کے نظریہ تصویریت کے مطابق ہر نفس کے ماتحت ہے وہ متوجہ کائنات کا دنیا میں کوئی شے بے معنی نہیں، کیونکہ نفس کسی نہ کسی معنی کے نقطہ نظر سے عمل پسرا ہوتا ہے اور پھر

انسان کے بھی دیگر موجودات کی طرح کچھ معنی ہیں بلکہ یہ کتنا ارتقا کا مبالغہ نہ ہو گا کہ انسان کو کچھ تفصیلی اہمیت و ترجیح حاصل ہے، وہ کیا ہے یہ بعد کو دیکھا جائے گا، اور یہ کہ انسانی قدروں کے انداز سے خواہ کتنے ہی انسانی معذوریوں کے تابع ہوں، ایک مطلق قدر چپائی کے منافی نہیں۔ قدروں کے اندازہ کرنے کا انسانی طریقہ، کوئی نفس کے



عمل کے مطابق ہونا چاہئے کیونکہ اس سے زیادہ کوئی بات اصل تر نہیں ہو سکتی کہ کوئی عمل نے قدر جمادات کی ایک نسل پیدا کر دی ہوتی، جن کے تخمینہ صحیح معیار اور اقدار سے مختلف ہیں، علم جمال اور خیر میں جو کچھ دلچسپی نہیں حاصل ہے وہ اصلی مقصود سے بالکل ہٹی ہوئی نہیں ہو سکتی۔ ہم قطعی الفاظ میں یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہم اپنی ہر کھ اور قدر شناسی میں ہستی کی انتہائی حد تک پہنچ سکتے ہیں اور اگر یہ صحیح ہے تو ہم فرض کر سکتے ہیں کہ

کسی بات پر ہمارے عزم بالجزم کے مقابل میں نامکن ہونے کی ہر نہیں لگی ہو سکتی، گو ہم یہ نہ جانتے ہوں کہ ہم اپنے مقاصد کس طرح حاصل کریں گے

۱۸۶۔ یہاں تک ہم نے تصویریت پر بحث ایک نظام مابعد الطبیعیات کی حیثیت سے کی نہ کہ ایک نظام اخلاقیات کی حیثیت سے۔ شاید ہم یہ بھولے نہ ہوں گے کہ "آڈریالوم" (تصویریت) "آڈریٹرون" (معیاروں) پر کوئی مالکانہ حقوق نہیں رکھتا۔ فلسفہ کی کوئی نوع کسی معیار حیات کی اجارہ دار، یا اس کی حمایت کی ٹھیکہ دار نہیں ہوتی۔ لیکن شاید اب ہم بحث کے اس مقام پر پہنچ گئے ہیں کہ یہ سوال کریں کہ آیا تصویریت کو فن حیات کے متعلق کوئی خاص بات کہنا ہے یا نہیں؟ تاریخی حیثیت سے اسے بہت کچھ کہنا ہے۔ کلاسیکل فلسفیوں میں بہت سے اخلاقی معلم حامی تصویریت ہی ہوئے ہیں اور ان کے مابعد الطبیعیات میں تصویریت ہی کا رنگ غالب رہا۔ انیسویں صدی کے آغاز سے یہ رنگ بدلا۔ بہت سے مفکرین نے اخلاقیات کے ایسے نظام پیش کرنا شروع کئے جو اپنے بیروں پر کھٹے ہونے کے مدعی ہیں اور کسی دینی یا نفسیاتی نظام کے خواہ وہ تصویریت یا کچھ اور ہو، دست نگر نہیں ہیں۔ انھوں نے یہ متفقہ پیدا کی کہ آیا اخلاقی معیار حیات انسانی کا ایک ایسا قدرتی منظر نہیں ہو سکتا جسے سماجی جبلت کی پیداوار کہہ سکیں یا جو ہماری فطری ہمدردی اور ایثار کی جانب میلان طبع کا نتیجہ ہو جسے کردہ نامکن نے سراہا ہے۔ یعنی وہ اوصاف جو ادنیٰ درجہ کے حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی خوشخواری اور خود غرضی کی شدت کو دھما کر دیتے ہیں؛ نفسیات کی ترقی (جو اٹھارویں صدی سے شروع ہو کر ہر طرف پھیلنا شروع ہوئی) اسی نظریہ اخلاقیات کی حامی ہے۔ علی ہذا فرانس کی روشنی خیالی، اور دور انقلاب جسے بھی اس نظریہ کو تقویت پہنچی قبل اس کے کہ ہم تصویریت کی حمایت

## باب ۲

### تصویریت اور اخلاقیات

۱۸۶۔ یہاں تک ہم نے تصویریت پر بحث ایک نظام مابعد الطبیعیات کی حیثیت سے کی نہ کہ ایک نظام اخلاقیات کی حیثیت سے۔ شاید ہم یہ بھولے نہ ہوں گے کہ "آڈریالوم" (تصویریت) "آڈریٹرون" (معیاروں) پر کوئی مالکانہ حقوق نہیں رکھتا۔ فلسفہ کی کوئی نوع کسی معیار حیات کی اجارہ دار، یا اس کی حمایت کی ٹھیکہ دار نہیں ہوتی۔ لیکن شاید اب ہم بحث کے اس مقام پر پہنچ گئے ہیں کہ یہ سوال کریں کہ آیا تصویریت کو فن حیات کے متعلق کوئی خاص بات کہنا ہے یا نہیں؟ تاریخی حیثیت سے اسے بہت کچھ کہنا ہے۔ کلاسیکل فلسفیوں میں بہت سے اخلاقی معلم حامی تصویریت ہی ہوئے ہیں اور ان کے مابعد الطبیعیات میں تصویریت ہی کا رنگ غالب رہا۔ انیسویں صدی کے آغاز سے یہ رنگ بدلا۔ بہت سے مفکرین نے اخلاقیات کے ایسے نظام پیش کرنا شروع کئے جو اپنے بیروں پر کھٹے ہونے کے مدعی ہیں اور کسی دینی یا نفسیاتی نظام کے خواہ وہ تصویریت یا کچھ اور ہو، دست نگر نہیں ہیں۔ انھوں نے یہ متفقہ پیدا کی کہ آیا اخلاقی معیار حیات انسانی کا ایک ایسا قدرتی منظر نہیں ہو سکتا جسے سماجی جبلت کی پیداوار کہہ سکیں یا جو ہماری فطری ہمدردی اور ایثار کی جانب میلان طبع کا نتیجہ ہو جسے کردہ نامکن نے سراہا ہے۔ یعنی وہ اوصاف جو ادنیٰ درجہ کے حیوانات میں بھی پائے جاتے ہیں اور ان کی خوشخواری اور خود غرضی کی شدت کو دھما کر دیتے ہیں؛ نفسیات کی ترقی (جو اٹھارویں صدی سے شروع ہو کر ہر طرف پھیلنا شروع ہوئی) اسی نظریہ اخلاقیات کی حامی ہے۔ علی ہذا فرانس کی روشنی خیالی، اور دور انقلاب جسے بھی اس نظریہ کو تقویت پہنچی قبل اس کے کہ ہم تصویریت کی حمایت



میں ماہرین تصویرت سے اس کی عملی دانائی پر بحث نہیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم پہلے اس نتیجہ کو صاف کر لیں کہ آیا اخلاقیات کسی نظام مابعد الطبیعیات کا پابند ہوئے بغیر کوئی مستقل انسانی مسئلہ ہو بھی سکتا ہے یا نہیں؟

۱۸۷۔ عملی زندگی کو دو معاملوں سے واسطہ ہے، مقاصد کا اختیار کرنا اور ذرائع کا انتخاب کرنا۔ مقلندہی اور بے وقوفی، درست و نادرست عمل کی ساری نتیجعات کا پتہ ڈالنا، افراط ہی میں ہے کہ کن امور خیر کے ہم خواہاں ہیں اور ان کے حاصل کرنے میں کیا ذرائع اختیار کرتے ہیں؟ لیکن نام امور خیر اور تمام اقدار تجربہ ہی کے معاملات ہیں نہ کہ محض خیال کے اور اس لئے ان کو حاصل کرنے کے بہترین ذرائع تجربہ ہی سے حاصل ہوتے ہیں جن کو سائنس اور جلائیے دیتی ہے۔ اشیاء کے وہ اوصاف جن کی وجہ سے ہم کو کوئی چیز اچھی اور کوئی چیز بُری، کوئی مفید اور کوئی مضر معلوم ہوتی ہے وہ واقعی اور ہیں یعنی ان کا تعلق فطرت انسانی اور ماحول سے ہے نہ کہ مابعد الطبیعیات سے۔ اشیاء کے اوصاف اور قدروں میں کیا فرق آسکتا ہے، خواہ ہم کائنات کو مردہ یا زندہ تصور کریں۔ رنگ، سُر، بوئیں اور ان کے مرکبات تو نگوار ہوں یا ناخوشگوار، سُر بے ہوں یا بے سُر، ہر کائنات میں اپنی فطرت اور نفسیات کے قوانین کے مطابق ہوں گے۔ یہ اعتقاد کہ کوئی عالم الغیب ہے، خالق ارض و سما ہے، کس طرح حسن کو زیادہ حسین، رحم کو زیادہ رحم، اور انصاف کو زیادہ منصف بنا سکتا ہے؟ ہر قسم کی دنیا میں خواہ وہ مادی ہو یا کچھ اور صحت اور آزادی مرغوب، اور اس لئے قابل تحصیل اور بیماری و افلاس مکروہ اور اس لئے مستحق بیخ کنی، ہوتا ہے۔ ضبط نفس سے عزت نفس حاصل ہوتا ہے اور دغا بازی سے سماجی حیات کا خیر اڑہ بکھر جاتا ہے۔ یہ تمام صریحاً علت و معلول کا کھیل ہے۔ تجربہ کا حد لیاوت یہی سب کہ بڑھاؤتا ہے، اور اس کی دانائی اکثر کمالات اور مقولوں کی شکل اختیار کر لیتی ہے جن کو ہر لپٹے بزرگوں سے سمجھتی ہے، کبھی کبھی ان کی صداقت میں شک کرتی ہے، لہذا ان کی آزمائش کرتی ہے نقصان اٹھاتی ہے اور پھر آخر ان کی صداقت کو تسلیم کرتی ہے مقاصد

حیات باقدروں کی نصیحت جو انسانی مہود کی تشکیل کرتے ہیں دائمی طور پر قائم ہیں اور ان کے حصول کے ذرائع یعنی دانشمندانہ طرز زندگی، فطری اور سماجی نظام پر مبنی ہیں۔ مابعد الطبیعیات کسی حساب میں نہیں ہے۔

اس بنا پر بعض مفکرین کا خیال ہے کہ مابعد الطبیعیات (اور دینیات) اخلاقیات کو سدھانے کے بجائے بگاڑتے ہیں اس لئے کہ وہ جنسی اور غیر جنسی امور اخلاقیات میں داخل کرتے ہیں جو نظام اخلاقیات، تجربہ اور عقل پر مبنی ہوتا ہے وہ برقرار رہتا ہے اور اپنی سفارش آپ کرتا ہے اور خیالیکہ وہ تمام اخلاقیات کے نظام جن کی بنیاد خدا کے حکم پر یا مابعد الطبیعیات کے کسی تصور پر ہے وہ ہر اس شک سے جو ہمارے مابعد الطبیعیاتی خیالات پر حملہ آور ہوتے ہیں، منہ زلزل ہو جایا کرتے ہیں۔ چنانچہ فرانس میں جو زمانہ حال کی قوموں میں سب سے زیادہ روشن خیال اور عقل پرست ہے حکومت کو کلیسا سے نجات دلانے کے ساتھ ایک قدرتی اخلاقی تعلیم کی بنیاد ڈالی گئی جو زیادہ پائدار اور سماجی حیثیت سے زیادہ محفوظ معلوم ہوتی ہے۔ روس، میکسو، اور ترکی، فرانس ہی کے نقش قدم پر چلے گئے ہیں چنانچہ سوال یہ ہے کہ آیا اخلاقیات کی بنیاد مابعد الطبیعیات کے باہر رکھی جاسکتی ہے یا نہیں؟

۱۸۸۔ اخلاقیات کوئی مصلحت اندیشانہ قواعد کا مجموعہ نہیں ہے جس پر عمل کرنے میں فائدہ کا پہلو غالب ہو، اگر ایسا ہو تو پھر وہ معاشیات کی ایک شاخ ہو جائے گا۔ اخلاقیات کا موضوع بحث خیر و شر کی تمیز ہے۔ اس کا بحث گزار کا ایسا معیار ہے جس کے لحاظ سے ہیں فرض کا پتہ چلتا ہے یا اپنی عمل کی فرضیت کا احساس ہوتا ہے اور ہم اپنے دل میں کہتے ہیں کہ یہ کام ہمیں ضرور کرنا چاہیے اس میں شک نہیں کہ انسانی فطرت اس نفع کا سیار عمل قائم کرنے کے قابل ہے۔ بالخصوص سماجی جماعتوں میں جبکہ ہم اپنی حیات اس جھوٹی سی جماعت یعنی ایک خاندان کے ایک نہایت افریقہ کن کی حیثیت سے شروع کرتے ہیں تو ہم کو یہ معیار ان عادات و اطوار میں تیار ملتے ہیں جو ہمارے بزرگوں کے پسند خاطر ہوتے ہیں اور چونکہ ہمارے بزرگ اور ہمارے سامنے بالعموم



ہمارے غیر خود غرضانہ اعمال سے مستفید ہوتے اور ان کو پسند کرتے ہیں اور ہمارے پر شور و خراہی کو لائق تصور و تحقیق سمجھتے ہیں، اس لئے ہم ایسے خیالات کے سایہ میں پرورش پاتے ہیں جن کا نقصان یہ ہے کہ ہم اپنے ہند را اور خود پرستی کے رجحانات کو کم کرنے جاتے ہیں اور اپنے نہیں بہت کا ایک ادنیٰ فرد بلکہ شاید اس سے بھی کم تصور کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ کوئی ایسی انسانی جماعت نہیں ہے جس میں کوئی نہ کوئی ایسا معیار زندگی رائج نہ ہو جو اپنے افراد کو اس حقیقت سے متنبہ نہ کرتا ہو کہ وہ دوسروں کا بھی وجود ہے۔ گو یہ واقعہ ہے کوئی انسانی جماعت اپنی مادی زندگی کے برعکس ہمارے خود مرکزیت سے جسے نظر کو نہ آتا ہے اس کو دیکھ سکتی اور نہ دوسروں کے وجود کو ہائے وجود سے زیادہ ہر وزن بنا سکتی ہے کسی جماعت کا معیار محض اس بنا پر اخلاقی نہیں کہا جاسکتا کہ دوسرے اس کے طالب اور پسند کر لے والے ہیں میرے "فرض" میں ان کا شمار تب ہی ہوگا جب میں خود محسوس کروں کہ وہ واقعی شریک ہیں معمولاً ہر شخص کو یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ اس کی جماعت اس پر کچھ حقوق رکھتی ہے اور اس کا فرض ہے کہ وہ اس جماعت کا ایک کارآمد فرد ثابت ہو چنانچہ وہ ایک ایسا نظام اخلاق اختیار کر لیتا ہے جس کو ہم فطری یا سماجی اخلاق کہہ سکتے ہیں اپنی جماعت کے مطالبہ کی تعمیل سے ابتدا کر کے ہم اس درجہ پہنچ جاتے ہیں جب ہم اپنی بھر سے آزادانہ اپنی جماعت کی بہبودی کے لئے کوشش کر سکتے ہیں خواہ وہ رائے عامہ کے کسی قدر خلاف ہی کیوں نہ ہو اور ہمیں اپنے مصالح کا اختیار ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔

اس طرح سماجی اخلاقیات، ذاتی اخلاقیات کا ایک جزو بن جاتا ہے کیونکہ ہمارے ذاتی رجحانات، ایک معقول سماجی ذات ہی کے رجحانات ہوتے ہیں۔ عام طور پر انسان اخلاقی غلام یا اپنے نفس کے حصار میں محدود رہ کر اطمینان کی زندگی نہیں بسر کر سکتا، چنانچہ اپنے ذاتی عیش و عشرت کے نتائج کا طبع جس ہم کو حیوانات سے بلند تر مقام پر پہنچا دیتا ہے۔ دوسروں کا پاس و لحاظ کے شرفیادہ جذبات اور اغراض مشترکہ کا خیال ہی وہ فضائل ہیں جن کی روشنی میں فرانس کے لادین ماہر تعلیم نے اپنا لائحہ عمل یہ بنا لیا ہے انسان کی شخصیت کا احترام کرنا، غیر کا بھی

انتہائی خیال کرنا جتنا اپنا، سائنس کا ذوق اور اس کے فتوحات کی قدر اور یہ توقع کہ ابھی سائنس کو اور بڑی بڑی نہیں سر کرنا ہیں، انسانیت سے عشق۔ اس کی ترقی پر اعتقاد اس میں اپنے مقدور بھروسہ کی خواہش اور سب پر بالا حساب لوطی کا طمع نظر۔

کیونکہ فرانس کا انقلاب و جمہوریت کا ملک ہے، رفادہ نام کے اصول پر کار بند ہے۔

۱۸۹- اگر کسی تمدن کی بنا ایسے پاکیزہ جذبات پر ہو تو اس کا نگہ ایک حقیقی اور بلند اصول پر ہے لیکن ایسی سماج کے مستقبل کے لئے یہ امر بھی نہایت اہم ہے کہ یہ جذبات کس قدر مضبوط ہیں اور ہماری تعلیم ان کو کس قدر مضبوط بناتی ہے۔ تعلیم کا درمیان نہیں ہے اور اخلاقیات مغربی فنون میں ابھی سب سے پیچھے ہے۔ اعلیٰ جذبات کا محض ادکارانہ انداز پر اظہار اور حب الوطنی کا ڈھنگا پینٹنا کافی نہیں ہے۔

فطرت انسانی میں سماجی معیار کے علاوہ اور بھی معیار کار فرما ہیں مثلاً ایک معیار بھالی ہوتا ہے ہمارے اعمال میں حسن و قبح کی صفات بھی ہوتی ہیں اور جب ہم کو ان صفات کا شعور ہوتا ہے تو ہم کو خود داری اور عزت نفس کا احساس ہوتا ہے۔ کوئی شخص دوسروں کی نظر میں اور نیز اپنی نظر میں، بھلا، کمزور، بد فوارہ، کھرا بننا نہیں چاہتا۔

ذاتی صفات کے اس جمالی احساس کو ایک قدرتی قانون سے جس کو ہمیں روز بہ روز زیادہ شعور ہوتا جاتا ہے تقویت پہنچتی ہے۔ اس قانون کے تحت یہ صفات ہماری چھال و حال میں ظہور پذیر ہوتی ہیں۔ ناپاک بے غیرتی، چہرہ ہرہ سے ٹپکنے لگتی ہے، سختی، دنیا داری، ڈھیلپن اور بے حسی کی آئینہ داری، ہماری رفتار و گفتار کرنے لگتی ہے، خود داری اخلاقیات کے آڑے آتی ہے۔ زمانہ حال میں بہتوں کو اس احساس نے مضبوط عمل کی راہ پر لگا دیا ہے اور نفس کشی ایک نئے روپ میں رونما ہوتی ہے۔ اس کا مستقبل نہایت شاندار ہے۔



یہ خود بینی دراصل اس تعالیٰ معیار کے اوپر کا بدست ہے جو خدائی تمام شایستگیوں کی نظر سے بے نیاز ہے۔ کردار کی خوشنمائی و خوش اطواری میں ایک خاص انداز کی لطیف آسودگی ہوتی ہو چنانچہ اسی سے شریف مرد اور شریف خاتون کا تصور و جواب رفتہ رفتہ نائل ہو رہا ہے۔ ترکیب پاتا ہے۔ یہ تصورات آدمی کے جمالیات اور آدمی خود داری کے جذبہ سے بننے ہیں۔ شیفٹری کے نواب سوم کا قول ہے کہ تمام محاسن اخلاقی کا سرچشمہ ہم آشتی ہے۔ ہم کو مکالمہ فیڈر کے خاتمہ پر سقراط کی یہ رفیع الشان دعا بھی فراموش نہیں ہو سکتی:

”ہمارے جان اور اسے تمام دلتاؤں کی کاہ مقام و منصب مجھے داخلی انسان کا جمال دکھا کر اور خدائی اور داخلی انسان کے درمیان آشتی پیدا کر دو۔“

۱۹۰۔ مذکورہ بالا خود داری، میرے خیال میں ایک ایسے اخلاقیات کا جس میں البعد الطبیعی کی آمیزش نہ ہو غنائے کمال ہے۔ یہ معیار ان فرائض کی ادائیگی کی جانب اشارہ کرتا جو جن کی ادائیگی پر مجبور نہیں مثلاً ”فرض منہ“ اپنی تاریخ میں قہر منی سے اس کی نسبت خارج کے امیرانہ طبقہ سے قائم ہو گئی ہے گویا یہ اپنی کے لئے مخصوص ہے جن کے متعلق یہ فرانسیسی مقولہ (NOBLESSE OBLIGE)

”شرافت اپنے فرائض کی انجام دہی پر مجبور کرتی ہے۔“ سہا ہیانہ عزت نفس یا جہیل اور پ کے فوجی حلقوں کا قول ہے۔ ”افسوس کا احساس بعض اوقات تو ہم پستی کی حد تک پہنچ جاتا ہے اور ظاہری جمالی و یکہ جمال اور اپنی بزرگداشت میں رو دنا ہوتا ہے۔ لیکن خود داری کا ایک جوہر بھی ہے جیسا کہ سانی رینودی برہاک کے غرور اور زمانہ حال کی فجاہت کے تصور میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کی بنیاد اب بھی بدنام و غرضی اور احساس برتری پر قائم بھی جاتی ہے لیکن وہ بدنام و غرضی اپنی ہی ہوتی ہے اور عزت نفس کا جذبہ ضمیر کی آواز کے خلاف مادی فوائد سے متنع ہونے سے باز رکھتا ہے۔ خود داری عزت نفس کا پھول ہے۔ وہ ہماری سیرت کو اس اعلیٰ مقام پر پہنچا دیتا ہے جس کے ہمارے سامنے اور جمالیاتی معیار طالع نہیں ہیں۔“

۱۹۱۔ یہ معیار اپنے وجود کے لئے کسی البعد الطبیعیاتی نظریہ پر مبنی نہیں بلکہ انسانی فطرت کا

اقتضا ہے، کم از کم انسانی فطرتوں کا بلکہ ان کے جرائم حیوانات میں بھی ملتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ اگر کوئی البعد الطبیعیاتی نظریہ ان کے متعلق پیدا ہو گیا ان میں فرق پیدا کر سکتا ہے یہ ظاہر ہے کہ یہ جذبات جیسا کہ ہم ان کو پاتے ہیں۔ بہت تغیر پذیر اور کمزور ہوتے ہیں ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ نفس وراثت کے بیگانگی اثر سے متوصل اور کافی مقدار میں پیدا ہو سکتے ہیں ہم ان کو پسندیدہ اور مقبول سمجھتے ہیں لیکن ایسی صورت میں کیا ہو گا اگر انسانوں کی جماعت میں ان کا وجود ہی نہ ہو یا ہوں تو بہت کمزور ہوں کیا ہم ان کو پیدا کر سکتے ہیں جو شخص کہتا ہے کہ مجھے خود داری سے لہجہ نہیں ہے اور نفس جمالیات سے ہیں اپنا طبع عامہ انداز ہی پر حاصل کر سکتا ہوں میں اور اوپر مذکور نہیں بلکہ امر خارج کے طور پر کہتا ہوں کہ فطرت نے مجھے

بنایا ہی ایسا ہے۔“

ایسے شخص کی تردید نہیں کی جاسکتی۔

تعلیم ان جذبات کو ہمارے اندر نہیں پیدا کر سکتی جن کے جرائم ہی سرے سے ہمارے اندر موجود نہ ہوں۔ میرے ایک شاگرد نے اخلاقیات کے نصاب پر تبصرہ کرتے ہوئے ایک بار کہا تھا۔

”آپ یہ بات نہیں کر سکتے کہ ایک شخص کو اپنے ہمارے محبت کرنا چاہیے اور اگر آپ ثابت بھی

کر دیں تو جان تک عمل کا تعلق ہے اس ثبوت سے کچھ مدد ملے گی۔“

دوسرے نظموں میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایسے شخص کے لئے جسے مسیحی سے مس نہ ہو آپ ثابت نہیں کر سکتے کہ مسیحی ایک بر لطف شے ہے اور ثابت بھی کر دیں تو یہ ثبوت اسے مسیحی سے لطف اٹھانے کے قابل نہیں جاسکتا۔ مرکزی دشواری یہی ہے اور دراصل صورت حال یہی ہے کہ جب ہم میں سے اکثر اپنے چند بڑے دینوں کے کسی حد تک محبت کرتے ہیں، ہم میں بہت شاذ ہیں جو چند سے زیادہ بڑے دینوں سے محبت کرتے ہوں۔ جذبہ محبت کا اصل زور جو بنی نوع انسان کے متعلق ہے دماغی کے ہندسوں سے زیادہ اہلیت نہیں رکھتی۔ وہ ایک بے سرو پا تخیل ہے۔ بنی نوع انسان کے متعلق آپ کا طرز عمل خوش آئند ہونا چاہئے۔ مسلم امداد کے لئے مستعد مگر اسی حد تک کہ اپنا نقصان



مذہب آسودہ مال کو گلوں کی نیک مزاجی کی بس یہی حصہ ہے جسے اچھے موسم کی فضا ہی کہتے ہیں لیکن کیا وہ بہادری کے ساتھ ایثار کر سکتے ہیں یا ہر حال میں وفاداری کا ثبوت دے سکتے ہیں؟ ہاں یہ ممکن ہے بشرطیکہ انسان صرف اپنی فطری تحریک (غیر) کی آواز سننے اور اپنے کردار کے معاملات میں عقل آرائی سے کام نہ لے جس نے سوچ بچار سے کام لیا وہ مارا گیا۔ مابعد الطبیعیات فبا عائد جذبات پیدا کرنے ہی سے قاصر نہیں بلکہ مابعد الطبیعیات کے بعض اذوائے ایسے بھی ہیں جو سرے سے ان کو نامعلوم ثابت کر کے ان کا قلع قمع ہی کرتی ہیں اور اگر صحیح ہے تو مابعد الطبیعیات یقیناً ان سے غیر متعلق نہ ہو سکی۔

۱۹۲۔ بعض حالات میں یہ دعویٰ کہ اخلاقیات کو مابعد الطبیعیات کی ضرورت نہیں، لغویت کی حد تک پہنچ جاتا ہے۔ یہ ایسا ہی ہے جیسے یہ کہنا کہ اخلاقیات کو حقیقت کی ضرورت نہیں۔ یہ سلسلہ ہے کہ اخلاقی جذبات کی جڑ فطری انسانی جبلتیں ہیں لیکن یہ جبلتیں حقیقت سے رکھ رکھاؤ کے طریقے ہیں۔ جبلت کسی نظریہ کے تحت کام نہیں کرتی لیکن ہوا واقعات اس کی فائدائی گہرے سے گہرے نظریہ کو مات کرتی ہے۔ ان کے ساتھ ماہیت کائنات کے متعلق کچھ وجدانات بھی کاغذ پر آتے ہیں۔ سماجی ترقیات و منوعات جن سے ہمارا اخلاقی معیار پیدا ہوتا ہے، ان وجدانات کے علم سے پہلے حاصل ہوتے ہیں لیکن جب سائنسی اور مابعد الطبیعیاتی علم پیدا ہوتا ہے تو وہ یا تو ان وجدانات کی حمایت کرتا ہے یا تو دیر اور اسی طرح ہمارے جذبات کی بات حمایت کرتا ہے یا پھر ان کو نظر انداز کرتا ہے۔

یہ کس قدر غلط ہے کہ گویا اختراعات و اوصاف، اس تصور کے علاوہ جو ہمیں ان کی ماہیت کے متعلق ہے۔ کوئی اپنی جدا گانہ متعلق جگہ بھی رکھتے ہیں۔ واقعہ تو یہ ہے کہ ذاتِ خدا اور خوبو پر تبصرہ کرنے سے پہلے بڑے بڑے نازک دماغ مبصرین کو پہلے یہ جاننے کی ضرورت ہوتی ہے کہ ان کی پلیٹ میں ہے کیا ہے، اس تصور سے پہلے وہ اس کھانے کے ذائقے سے لطف اندوز ہونے ہی نہیں سکتے ہمیلوں کی قدر دانی میں تو اس کی اور بھی ضرورت ہوتی ہے۔ الغرض ہم ان خیالات کو اپنی نوع انسان

کے ساتھ ان کی ماہیت کے اعتبار سے سلوک کرنے پر مجبور ہیں۔ اب رہا ہمارے ان ساتھیوں کا سوال جن کے متعلق ہم سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ ہم شلپنے بھائی اور برابر والوں کے سمجھیں وہ کیا ہیں؟ اس کا جواب مابعد الطبیعیات سے قطع نظر کر کے نہیں دیا جاسکتا۔ اگر وہ محض حیاتیاتی نامیہ ہیں اور کچھ نہیں اور سلسلہ علت و معلول کے ماتحت ہیں تو ان کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرنا چاہیے۔ ایسی حالت میں ان کی قدر کا تعین بغیر ایک طویل سرم پر دوڑے نہیں ہو سکتا اور ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کے متعلق کوئی عام احترام یا برادری کا جذبہ رکھنا بے تکا معلوم ہوتا ہے۔ مساوات کا اصول یا تو غلط ہے اور یا پھر ایک علمی مفروضہ ہے جو چھوٹی چھوٹی ہم جنس جماعتوں کے لئے موزوں ہو سکتا ہے لیکن انسانیت عام کا دستور عمل نہیں بن سکتا۔ اس قضیہ کی تبدیلی (OVERT) کی جائے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ مساوات کا بنیادی تصور جو عدل و سخاوت کی جان ہے اسی وقت قائم ہو سکتا ہے جب ہم انسانوں کو نامیہ سے ایک بلند ہستی سمجھیں۔

تجربہ سے ہم کو پتہ چلتا ہے کہ تعلیل قابل اطمینان نظریہ نہیں ہے اس سے کام نہیں چل سکتا انسانی نفسیات کے قوانین کا مطالعہ کر کے ان کو آدمیوں پر قابل مصل کرنے کے لئے استعمال کیجئے اور پھر متاثرہ دیکھیے۔ اگر انھیں ذرا سا بھی شبہ ہو جائے کہ آپ علت و معلول کی پابندی پر عمل کر رہے ہیں تو آپ کا سارا کھیل بگڑ جائے گا۔ سماج کا کام علت و حراشیوں سے نہیں چل سکتا بلکہ انکی تنظیم کے پر جوش حامیوں کا خیال ہے کہ چل سکتا ہے مثلاً وہ فرض کر لیتے ہیں کہ مزدور سیدھے ہوتے ہیں اور ان کے درمیان معاشی محرکات کا ہم صحیح اندازہ کر سکتے ہیں لیکن مزدور شروع ختم بھی ہوتے ہیں اور معاشی مصلحتوں کو نظر انداز کر کے ایثارانہ اپنی ناراضی کا پتہ جوش مظاہرہ بھی کر سکتے ہیں۔ تنظیم اور منیات کے علوم مل کر جو ماندہ رجحانات کا علاج علت و معلول کے اصول پر ماحول اور کہیں مائی اخراجات کے ماتحت کرنا چاہتے ہیں لیکن جرائم بڑھتے جاتے ہیں۔ ایک وقت آئے گا جب ہم بربر روشن ہو جائے گا کہ ہم دوسروں کو عمل کی تحریک اسی طرح دے سکتے ہیں جیسے



اپنے آپ کو یعنی تعلیل پرستی کے ذریعہ نہیں بلکہ قدر پرستی کے ذریعہ سے۔ دوسروں کے ساتھ برتاؤ کا یہ طریقہ ہونا چاہئے کہ ہم انہیں مائل، آزاد اور ذمہ دار اور انہیں جانیں اور یہ تسلیم کریں کہ وہ ہماری پسندیدگیوں اور احساس فرض میں حصہ لے سکتے ہیں۔ آپ ان کو مشین کی طرح چلا نہیں سکتے آپ ان سے باہمی حقوق و فرائض کے متعلق مکمل کلمات کیجئے ایسی حالت میں آپ ان کو اپنے مقاصد کا ذریعہ نہیں بنائیں گے، آپ انہیں اسباب سے مجبور نہ کریں گے بلکہ آپ ان کو اپنے وجود بنانے اور ان کے سننے ہوں گے یعنی آپ یہ ظاہر کرتے ہوں گے کہ آپ ان کا احترام کرتے ہیں اور دوسروں کا احترام اور بزرگداشت ہر اس بھائی ہمارے کی ابتدا ہے جس کی بنیاد زمانہ داری پر ہو۔ ہمارا تجربہ اس حد تک ہماری رہبری کر سکتا ہے اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ ابعد الطبیعیات اگر زمانہ حال کی سماجی تعمیر کا بوجھ اٹھا سکتا ہے تو وہ اسی حالت میں ممکن ہے کہ وہ اس نقطہ نظر کا حامی ہو۔

۱۹۳۔ یہاں پر تصوری مابعد الطبیعیات کی سرمد خضر ہو جاتی ہے جو انسان کو میکا کی یا حیاتی مشین سمجھنے کے خلاف ہے، بلکہ انسان کو من حیث الانسان قابل تعظیم سمجھتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ نظریہ سارے اخلاقی مسائل کے مرکز کی ایک نہایت ضروری بنیاد قائم کر دیتا ہے۔ کانٹ زمانہ حال کا سب سے پہلا مفکر ہے جس کی نظر اس نکتہ تک پہنچی اور جس نے قطعی الفاظ میں صورت حال کو اذعاناً یوں بیان کیا:

”اب اچھی طرح سمجھ لو، انسان آپ اپنا مقصود ہے، وہ بعض ذریعہ نہیں ہو سکتا۔“

چنانچہ کانٹ کے قول کے مطابق ہم جو انات ناطق کو انہیں کہتے ہیں۔ کانٹ کہتا ہے۔

”انسان کی ناہیت بنائی ہے کہ اس کا مقصود خود اس کی ذات ہے۔“

ایک شے اگر شخص کے درمیان مابعد الا قیادہ ہے کہ شے کو ہم جس طرح چاہیں استعمال کر سکتے ہیں اس کی قدر و قیمت اسی وقت تک ہے جب تک ہم اس کی ضرورت ہو اس کی قدر و قیمت

مابعد الطبیعیات اخلاق کے اسی اصول مزبور کی۔ اسٹ مطبوعہ، ارچہارم ۱۹۵۵

ہماری ضروریات کے ساتھ مخالفت کرتی ہے، اور اگر ہمیں اس کی بدولت ہر نو اس کی قدر ہماری نظروں میں گر جاتی ہے۔ اشیاء آپ اپنا مقصود آپ نہیں ہو سکتیں اس لئے ہمارے اوپر ان کا اثر مشروط ہوتا ہے۔ اگر ہم دولت اور ثروت چاہتے ہیں تو ہم کو چاہئے کہ اپنے فرائض محنت سے انجام دیں اگر ایسا نہیں ہے تو ہم جتنا چاہیں اتنا کاہل بن سکتے ہیں۔ ایسے قاصد کو کانٹ کی زبان میں اسکا مشروط کہا جاتا ہے جو بالکل بچا ہے۔ ان کی پابندی اسی وقت لازمی ہے جب تک کسی شے کی ہماری نظر میں قدر ہے لیکن انہیں اس کی قدر کا درجہ اور ہے۔ ان کی قدر ہماری وقتی پسندیدگی یا پابندیدگی سے بالکل بے نیانہ و حقیقی ہوتی ہے جو نکاس کی بنیاد خود انسان یعنی ایک آزاد و متحرک ہوتی ہے جو اخلاقی نقطہ نظر سمجھنے والا اور اس ناطق مخلوقات کی حیات کا ایک فرد ہے۔ اپنا مقصود آپ ہونے کی حیثیت سے، انہیں اس کا وجود ہمارے اوپر ایک بے فرائض عائد کرنا ہے جو غیر مشروط ہے اور کانٹ کی اصطلاح میں اس کو ”کلم قطعی“ کہتے ہیں جس میں اگر کوئی کو مطلق دخل نہیں۔

”اس طرح عمل کرو کہ انسانیت خواہ تمہاری ذات میں ہو یا دوسرے کی، ہر صورت ایک مقصد

بھی جانے نہ کہ محض ذریعہ۔“

یہ اخلاقی فہم عامہ کا ایک ایسا کلیہ ہے جس کا پہلے کبھی اعلان نہیں کیا گیا تھا، ہم اس کے زور اور اثر کو فوراً محسوس کرتے ہیں۔ یہ کلیہ اس مساوات کی صحیح تعریف کرتا ہے جو ہر انسان میں دیگر امور کی کم و بیشی کے ساتھ مشترک ہے۔ وہ ہمارے تمام قانونی حقوق کی بنیاد ہے، اور اس لئے سارے اصول معدلت اور انسانیت کی جان ہے، یہ اصول انسان کو استعمال کرنے کی ہر شکل میں ممانعت کرتا ہے چنانچہ وہ غلامی کی رسم کا استیصال کرتا ہے (ملاحظہ ہو کانٹ کا رسالہ جو فلسفہ میں شائع ہوا تھا) کیونکہ غلامی کا رواج انہیں اس کی طرح استعمال کرنے کی ترغیب دیتا ہے یعنی انسانوں کو اپنے مقاصد کا ذریعہ بنانا ہے بچائے اس کے کہ ان کو مقصد حیات سمجھے۔

اب ایماندارانہ معاہدوں کے تحت میں تعلقات نے جس میں مزدوری کے شرائط بھی شامل ہیں،



ان تعلقات کو بے دخل کر دیا ہے جن کی بنیاد جبر و استبداد پر تھی۔ انسان ایک دوسرے کو اپنے مفاد کے حصول میں ذرائع کے طور پر استعمال کرتے ہیں لیکن اس کے ساتھ ایک دوسرے کی آزادی کا بھی احترام کرتے ہیں، لہذا کانٹ کے اصول کی تعمیل ہو جاتی ہے۔

یہ اصول خود داری کے احساس کو بھی ترقی دیتا ہے اور اس کو اجاگر کر کے دکھاتا ہے۔ وہ مادی اغراض کے لئے انسانی جو ہر کو استعمال کرنے میں انسان کی توہین اور برور و بڑی سمجھتا ہے۔ کانٹ نے تنبیہ کی ہے کہ مقصدوری کی آزادی جو ہماری فطرت میں ودیعت ہے وہ اس لئے نہیں ہے کہ ہم اپنی خواہشات نفسانی کے پورا کرنے پر آمنا ہیں، اگرچہ یہ سلم ہے کہ انسان کے کچھ حیاتیاتی فریضے بھی ہوتے ہیں عقل نے (ہونائی کی طرح) اصول مقاصد کا آدرش کر ہی ارتقا کیا ہے لیکن عقل آجانے کے بعد عقلیت (ہونائی کی طرح) ایک مقصود بالذات بن جاتی ہے، محض ایک ذریعہ و وسیلہ نہیں رہتی، وہ حیات انسانی کا ایک خاص مقصود بن جاتی ہے۔ عاقل ہونا اپنی آسودگی میں کسی صفت کے مقابلہ میں دوسرے نمبر پر نہیں ہے۔ ایک ایسی صفت کی قربانی کی گلائی جس سے انسان کا اقتدار ترکیب پا رہا ہے بڑی سے بڑی جہانی لذت سے نہیں ہو سکتی۔

۱۹۴۔ کانٹ کے حکم قطعی کے اور نتائج بھی ہیں۔ انسان کو مقصود بالذات نہ کہ ایک آلہ سمجھنے کا لازمی نتیجہ ہے کہ سب انسانوں کو مساوی سمجھا جائے۔ یہ ایک تصور ہے جو اخلاقیات میں نطق کا عنصر داخل کر دیتا ہے اس اصول کے ماتحت نیچے اپنے اعمال پر اس طرح نظر ڈالنا پڑتی ہے گویا وہ کسی غیر کے اعمال میں اور اسی کے ساتھ یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ ایک ایسا اصول ہے جو سب کا دستور اعلیٰ ہو سکتا ہے۔ الغرض عمل کرنا کیا ہے، گویا بنی نوع انسان کے لئے یہ قانون بنانا ہے کہ سب کو اسی اصول پر کاربند ہونا چاہیے جس کا میں ابتداء کر رہا ہوں۔ چنانچہ یہ حکم قطعی شکل اختیار کر لیتا ہے۔

”صرف اسی اصول پر عمل کرو جسے تم یہ عام حکم کہ وہ سب کا دستور اعلیٰ بن جائے“

دوسرے نقطوں میں اپنے لئے مشقیات کا دروازہ بالکل بند کر دو، ان اعمال سے

بچو جو عام ہو کر اپنا تنہا خاص ظاہر کرتے ہیں۔ جوٹ نہ بلو خواہ اس کی بنا اس سچائی پر ہو جو تمہارے بیان کے نقطہ نظر سے نکلتی ہے۔ جوری نہ کرو خواہ اس کا منشا اپنی ہی چوائی ہوئی چیزوں کو اپنی ملکیت میں لانا ہو، قتل نہ کرو خواہ اس کا منشا جماعت کے متداول دستور کے مطابق اپنی جان بچانا ہی کیوں نہ ہو۔ یہ دراصل اخلاقیات کی ایک نہایت مجرد اور سخت گیر شکل ہے لیکن اسی کے ساتھ اس کی

بے امان خلق سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ قوانین کے اعلیٰ اصول کسی جماعت میں ترقی کی اس منزل پر ہی رونما ہوتے ہیں جب ہماری فکر میں اسی قوانین کی آجاتی ہو کہ وہ ذاتی اغراض کی فطری تحریک پر غالب آسکے۔ ۱۹۵۔ کانٹ کے اخلاقی مباحث کے اندر داخل ہو کر کہیں علوم ہوتا ہے گویا ہم اخلاقی زندگی کے مرکز پر پہنچ گئے۔ قانون اور ذاتی اخلاق کے میدانوں میں کانٹ کے نظریہ اخلاق کا اثر زمانہ حال کی ضمیریں پر بہت گہرا پڑا، بلکہ اب تک قائم ہے۔ ایک بڑے انسانی وجدان کی حیثیت سے وہ اگر قطعی نہیں تو قطعیت کے بہت نزدیک آجاتا ہے اور وہ اس تنقید کا مقابلہ کر سکتا ہے جو نہایت اہم ہونے کے ساتھ باریک بینی پر بھی دلالت کرتی ہے۔

ایک طرف تو یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ کانٹ کا حکم قطعی ایک انتہا پسند اور خالی کلیہ ہے۔ وہ کسی مخصوص عمل میں ہماری رہنمائی نہیں کر سکتا۔ لیکن شاید یہ ہر سنہری قاعدہ کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ کسی مخصوص عمل کا حکم نہیں دیتا، بعض تو اپنی کوتاہی سے یہاں تک کہتے ہیں کہ یہ قاعدہ کچھ حکم ہی نہیں دیتا کیونکہ کسی انفرادی عمل کا ذکر نہیں کرتا، ہمارے نزدیک کانٹ کا کلیہ محروم عمل نہیں اور دوسری طرف اس کی سخت گیری و انتہا پسندی پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ انسانی کردار کے لئے ایک نامکن عمل معیار مقرر کرتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں تنقیدیں ایک دوسرے کو قلم زد کرتی ہیں۔

کانٹ کے نظریہ کا خاص نقص، اصل میں کسی شخص مابعد الطبیعیات کا فقدان ہے کانٹ ایک طرف تو یہ کہتا ہے کہ اخلاقی قانون کی بنا صحت مابعد الطبیعیاتی اعتقاد پر ہے دوسری طرف اسی کے ساتھ یہ کہہ دیتا ہے کہ اس مابعد الطبیعیاتی اعتقاد کا ثبوت اصل میں اسی اخلاقی قانون کے مطالبہ ہی کے اندر مضمر ہے لیکن کوئی نظام مابعد الطبیعیات کسی ایسے نظام اخلاقیات



کی بنیاد نہیں ہو سکتا جو خود اپنے قیام کے لئے اس اخلاقیات کا سہارا ڈھونڈتا ہے۔ کانٹ اپنے مابعد الطبیعیات میں تصویریں ہے بلکہ کہنا چاہئے حاکم سریت ہے جو تصویریت کی دلیل پر کھڑا ہے اس لئے وہ اپنے اخلاقیات کا اصل قضیہ جیسا ہم نے دیکھا، اذعاناً طور پر بیان کر رہا ہے جس میں اپنی اثبات مضمود ہے۔ اس کے نظریہ کے عین اجزاء ترکیبی قیام دنیا میں سوائے نیک فنی کے کوئی غیر مشروط جملائی نہیں۔ اب سنئے، انسان مقصود بالذات ہے نہ کہ آرزو محض۔ اب میرا دعویٰ ہے کہ جو شخص صرف آزادی کے تصور کے ماتحت عمل کرتا ہے وہی آزاد ہے۔

پہلے اسے غالباً صحیح ہیں یا تقریباً صحیح ہیں، یہ سب جیسا کانٹ کا خفاغیا بنی نوع انسان کے مشترکہ اخلاقی احساس سے تعلق رکھتے ہیں لیکن نفس نیک ارادہ کی قطعی فضیلت میں اگر کسی شخص کے قطعی نیکی کے دعویٰ میں فی الجملہ ناقص ہے اور یہ شکوک ہے کہ آیا اس شخص کی نیکی کو ذاتی کہا جاسکے جس کو اس دنیا میں کسی سے لگاؤ نہ ہو، یا کیا ذاتی خوبی کا مفہوم ہمارے نزدیک تغیر پذیر ہے اور بہت کچھ اس اعتماد پر مبنی ہے کہ آیا کانٹات میں ہمارے کچھ فرائض بھی ہیں (یہ ملحوظ ہے کہ میری مراد سماجی فرائض سے نہیں بلکہ ایسے فرائض سے ہے جس کی اس بڑی دنیا میں کچھ دائمی قدر و قیمت بھی ہے) انسان کی قدر و قیمت دراصل اس کے کوئی ملاق سے پیدا ہوتی ہے۔ اس ثبوت کا ماخذ کہ انسان کو اپنے ہمسایہ کی عزت اور اس سے محبت کرنا چاہئے دراصل اس امر کے اعتراف میں ہے کہ ہمسایہ کے مفاد میں کل کا مفاد مندر ہے۔

یقیناً تاریخ کے موجودہ دور میں انسانیت کی قدر و قیمت کو ہم ایک اذعاناً عقیدہ کے طور پر تسلیم نہیں کر سکتے۔ جو کمزوری عام یا آزاد اخلاقیات میں ہے وہی اہل کانٹ کے اخلاقیات میں بھی پائی جاتی ہے۔ غلامی کی رسم ہر ایک کی نظر میں مردود ہے لیکن تاریخ کے کسی دور میں کمزور بھائیوں اور غیر ترقی یافتہ نسلوں کے افراد کو قوی کاسوں یا ذاتی مفاد کے لئے استعمال کرنے میں اس قدر رواج نہ ہوگا جیسا آج کل ہے۔ اگر ہمیں انسان کو مقصود بالذات تسلیم کرنا ہے تو اس کے لئے کوئی مابعد الطبیعیاتی توجیہ ہونا چاہئے جو اس کانٹ میں نہیں ملتی لیکن جو اس شاید اس کے اخلاقیات میں مل سکتی ہے

۱۹۶۱ ہیکل کی نظر میں، انسانی افراد کانٹات کے حیاتی عمل میں ڈوبے ہوئے ہیں۔ یہ حیاتی عمل تمدن کی تاریخ کے ساتھ ایک رد و بدلہ ارتقا فکر کی بھی تاریخ ہے۔ انخاص اپنی قدر و قیمت اور اپنی آزادی اسی ہمہ گیر عمل میں حصہ لے کر حاصل کرتے ہیں

ہیکل کی تعلیم یہ ہے کہ ہماری ذاتی آزادی، اس نئے کے مقابلہ میں جس میں نشوونمو کا فرما ہے۔ ذاتی طور پر کم قدر و قیمت رکھتی ہے اور اس کے معنی ہمیں کم دیش غلط طور پر تجربات سے معلوم ہوتے ہیں۔ مثلاً ہم کوشش کرتے ہیں کہ (۱) ہمیں تنہائی کی آزادی ہو، اس لئے کہ کمزوریاں دنیا میں الجھ کر ہم اپنی آزادی خج دیتے ہیں۔ چنانچہ ہم قطع تعلقات، عدم نگرانی، ناقص دنیا کے ناقص سانچوں کے ساتھ عدم تعاون میں اپنی آزادی تلاش کرتے ہیں، ہم اپنے آباؤ اجداد سے درخت میں پائے ہوئے سائے اداروں، جماعتوں، گرجاؤں اور روایات کو خراب اور برباد سمجھتے ہیں اور ان کو ترک کر دینے بلکہ شخص شخص کر دینے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں ہم محسوس کرتے ہیں کہ اس قسم کی آزادی سلیبی، ضعیف اور فضول ہے۔ ہم کوشش کرتے ہیں کہ (۲) ہم کو من مہجی خودمانی کی آزادی حاصل ہو یعنی ہم کچھ فاقی کار نمایاں کریں، اپنی خواہشات کی تسکین جیسا چاہیں اور جب چاہیں کر سکیں۔ اپنے ذاتی مذاق کے مطابق زندگی آزادی کے ساتھ بسر کر سکیں لیکن یہاں بھی ہم اپنے کو غیر آزاد پاتے ہیں کیونکہ ذات ایک ہوئی ہے نہ کہ متعدد اور لاتعداد خواہشوں کے مقابلہ میں وہ اپنا پورا پورا اظہار نہیں کر سکتی اور اس لئے غیر آزاد رہتی ہو ہمارے محرکات بھی امتحان اور جائزہ کی شدت سے مردہ ہو جاتے ہیں، پھر ہم (۳) ٹھوس آزادی حاصل کرنا چاہتے ہیں یعنی ایسی آزادی جو ان سب پابندیوں کو ہمارے اوپر عائد کر دیتی ہے جنہیں ہم نے ٹھکرا دیا تھا مثلاً بنی نوع انسان کی مردہ سماجی زندگی میں حصہ لینا اور اپنے دل کو سمجھنا لیا کہ مشترکہ حیات کی یہ سب آغوشیں آخر کار کچھ نہ کچھ مقبولیت کا بیج اپنے اندر رکھتی ہیں جو ہماری ترقی کا باعث ہیں۔ اسی طرح ہمارا خاندان چاہے کتنا ہی ناقص ہو لیکن بغیر اس کے ہم تاریخی منظر پر مبنی نہیں کئے تھے یا ایک دوسری مثال ہماری مردہ زبان کی ہو



کہ وہ چاہے جس قدر ناقص ہو بغیر اس کے ہم کوئی خیال ظاہر نہیں کر سکتے تھے۔ الغرض سارے قوانین، رسوم اور ادارہ جیسے ہماری زبان ہمارے لئے جانی بھی ہے اور بردار بھی، اور یہ دونوں اس بات میں منحصر ہیں کہ میں ان پر کتنا عبور ہے۔ فن زندگی کا راز یہ ہے کہ ان سب کے ساتھ تعاون کیا جائے چنانچہ ہمارا بلند ترین اخلاقی قانون یہ ہے کہ

ہم کو معروف عقل کے جوینی لوٹ انسان کے اواروں میں کار فرما ہے ایک جان ہو ہونا چاہیو

۱۹۷۔ اس نیک کی اس رائے سے متفق ہے کہ اخلاقی ارادہ کے لئے خالی سہائی اور آزادی کی ہیئت نامہ سامنے ہونا کافی نہیں بلکہ اس کو نفس کے حصار سے باہر نکل کر دیگر انسانوں کی مشترک سامی میں حصہ لینا چاہئے۔ معروف عقل کے خود خالی اداروں سے زیادہ قوی تحریکوں میں اُجاگر نظر آتے ہیں ان تحریکوں کے آئے دن پیدا ہوتے رہنے کی وجہ یہ ہے کہ عقل مطلق ہنوز مکمل طور پر نظام کائنات میں مجسم نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ وہ ہم سے خدمت کی طالب ہے تاکہ قوت سے فعل میں آسکے۔ ان تحریکوں کے ساتھ وفاداری سب سے پہلا اخلاقی اصول ہے اور اگرچہ یہ ممکن ہے کہ دو یا اندر شخص آپس میں اختلاف رائے رکھتے ہوں اور دو مختلف تحریکوں کے حامی ہوں لیکن اس اصول پر سب اتفاق کریں گے کہ ہر شخص کو اپنے مخالفین کی وفاداری کا احترام کرنا چاہئے۔ چنانچہ یہ قانون سب پر بالا اور قطعی ہے کہ:-

”میں وفاداری کا ہمیشہ وفادار رہنا چاہئے“

۱۹۸۔ ہائے تمام اخلاقی اصول ایک اصول کے ماتحت آجاتے ہیں وہ یہ کہ ”اپنے کو ہمہ گیر بناؤ۔ اپنے کو ایک ایسی متنازع مخلوق سمجھو جس کی زبان سے مشیت، حقیقت کا راز افشا کرنا چاہتی ہے، اس باطنی شعور کا اعلان کرو اور کائنات کے متعلق جو اپنا ذاتی جذبہ یا وجد رکھتے ہو اسے ہمہ گیر احساس سمجھو۔“

اخلاقی زندگی حقیقت میں اس بیداری سے شروع ہوتی ہے کہ تجربہ ذہن کا کوئی چپ سواگت نہیں ہے، احساس بھائے خود ایک ایسی شے ہے کہ ہمارا فرض ہے کہ اس کو معروف عقل



کہ وہ چاہے جس قدر ناقص ہو بغیر اس کے ہم کوئی خیال ظاہر نہیں کر سکتے تھے۔ فرض سارے قوانین، رسوم اور ادارہ جیسے ہماری زبان ہمارے لئے جانی بھی ہے اور بردار بھی، اور یہ دونوں اس بات میں منحصر ہیں کہ ہمیں ان پر کتنا عبور ہے۔ فن زندگی کا راز یہ ہے کہ ان سب کے ساتھ تعاون کیا جائے چنانچہ ہمارا بلند ترین اخلاقی قانون یہ ہے کہ

ہم کو معروضی عقل کے جوینی نوع انسان کے احوالوں میں کارفرما ہے ایک جان ہو جائے۔

۱۹۷۔ اس نیک کی اس رائے سے مشتق ہے کہ اخلاقی ارادہ کے لئے خالی سچائی اور آزادی کی ہیئت نامہ سامنے ہونا کافی نہیں بلکہ اس کو نفس کے حصار سے باہر نکل کر دیگر انسانوں کی مشترک سامی میں حصہ لینا چاہئے۔ معروضی عقل کے خود خال اداروں سے زیادہ قوی تحریکوں میں اُجاگر نظر آتے ہیں ان تحریکوں کے آئے دن پیدا ہوتے رہنے کی وجہ یہ ہے کہ عقل مطلق ہنوز مکمل طور پر نظام کائنات میں مجسم نہیں ہوئی ہے۔ چنانچہ وہ ہم سے خدمت کی طالب ہے تاکہ قوت سے فعل میں آسکے۔ ان تحریکوں کے ساتھ وفاداری سب سے پہلا اخلاقی اصول ہے اور اگرچہ یہ ممکن ہے کہ دو یا اندر شخص آپس میں اختلاف رائے رکھتے ہوں اور دو مختلف تحریکوں کے حامی ہوں لیکن اس اصول پر سب اتفاق کریں گے کہ ہر شخص کو اپنے مخالفانہ کی وفاداری کا احترام کرنا چاہئے۔ چنانچہ یہ قانون سب پر بالا اور قطعی ہے کہ:-

”ہمیں وفاداری کا ہمیشہ وفادار رہنا چاہئے“

۱۹۸۔ ہمارے تمام اخلاقی اصول ایک اصول کے ماتحت آجاتے ہیں وہ یہ کہ ”اپنے کو ہمہ گیر بناؤ۔“ اپنے کو ایک ایسی ممتاز مخلوق سمجھو جس کی زبان سے مشیت، حقیقت کا راز افشا کرانا چاہتی ہے اس باطنی شعور کا اعلان کرو اور کائنات کے متعلق جو اپنا ذاتی جذبہ یا وجد رکھتے ہو اسے ہمہ گیر احساس سمجھو۔

اخلاقی زندگی حقیقت میں اس بیداری سے شروع ہوتی ہے کہ تجربہ ذہن کا کوئی چپ سوا لگ نہیں ہے، احساس بھائے خود ایک ایسی شے ہے کہ ہمارا فرض ہے کہ اس کو معروضی حق

کی ایک علامت سمجھیں۔ میرا پہلا فرض یہ ہے کہ گرد و پیش کے عقلی حیات میں اپنی جگہ تلاش کریں حق جوئی اخلاقی ترقی کی اولین شرط ہے۔ رہا یہ سوال کہ کہاں تک دو دل یک جہت ہو سکتے ہیں سو یہ ان ان کی باہمی غلوں پر مبنی ہے۔ خدمت خلق کی ابتداء کائنات کے مجدد اجزاء عقل یعنی معروضی حق و خیر کی خدمت کے لئے اپنے کو وقف کر دینے سے کی جاسکتی ہے۔

معروضی عقل کی خدمت کی تین منزلیں ہیں۔ اول موجودات سے اتحاد جسے بگل وقت نظر آتا ہے۔ دوسری تنقید جو عبارت ہے اپنی رائے کی انفرادیت اور ہدایت کے ساتھ انشا کرنے اور اپنے ذاتی مقام کو ملی الا اعلان ظاہر کر کے حکومت، گرجا یا اسلام کے محض اقتدار اور تعمیل حکم کے طور سے اپنی گردن آزاد کرنے سے تیسری منزل ”از سر نو تخلیق“ انفرادی زندگی کا معراج کمال ہے جو اتحاد و تنقید سے حاصل نہیں ہو سکتا بلکہ تصورات اور پھر ان کے تحت ادارے حیات کو از سر نو تعمیر کرنے میں مضمر ہے۔ اس سے کائنات میں ایک ایسا با مدار تغیر پیدا ہوتا ہے جو با مداری کا تخت ہے، مثلاً کسی قانون کی نظر ثانی، کسی تصویر کی مصوری، کسی محراب کی تعمیر، کسی سچ کی تعلیم اس طرح کہ آپ کی امانت، آپ کا کارنامہ حیات کی ہمہ گیر گہرائی میں اپنی راہ نکالے، اس طرح ہمارے فطری ”عوام الفتوة“ کا پورا میدان ملتا ہے تاکہ وہ اپنی تسکین کر سکے اسی کے ساتھ موجودات کی باطنی حیات کی جانب ذمہ داری کا احساس ہوتا ہے انسان کی غریب اس کی شخصیت کے نفسانی واقعہ میں نہیں ہے بلکہ اس نیک ارادہ میں مضمر ہے جو حیات کے اس تصور کے ماتحت اپنے فرائض انجام دیتا ہے یہی قانون فرض اور قانون مسرت ہے۔

۱۹۹۔ فرض کر لیجئے کہ کسی نے یہ غور کر لیا ہے کہ وہ اپنی زندگی ان اخلاقی معیاروں کے مطابق بسر کرے تو سوال یہ ہے کہ ماہیت کائنات کے متعلق علم ہونے یا نہ ہونے کا اس کے اعمال پر کیا اثر ہوگا؟

فرض کیجئے کہ وہ مابعد الطبیعیاتی تصویریت کا قائل ہے اور اس کو انتہائی نتائج تک



ہو نچا دینا چاہتا ہے مثلاً یہ کہ کائنات کے اندر انسان کا ایک تنہا مقام ہے، یہ کہ خیر و خوبی کے متعلق ہماری تصدیقات صحیح اور درست ہیں، یہ کہ عام معیارِ حزن میں اخلاقی معیار بھی شامل ہے مثلاً عزت، جمال اور وفاداری کے متعلق معیار موجودات کی اہمیت سے بے نیاز نہیں ہو سکتے اگر کوئی یہاں تک اپنے استدلال کو لے آیا ہے تو کیا وہ یہ نتیجہ اخذ کرے گا کہ چونکہ یہ معیار حقیقت سے جتنی و متغایر نہیں ہیں اس لئے خواہ ہم ان کو ان میں یا نہ مانیں، کوئی بے نیازی کے لئے کہاں ہے؟ اور کیا وہ کسی لمحہ یہ شک کر سکتا ہے کہ اس کی مابعد الطبیعیات کو اس کی اخلاقیات سے کوئی لگاؤ نہیں؟ اگر ہم یہ بھی فرض کر لیں کہ نیک حیات کی مقدار میں تبدیلی نہیں ہو سکتی، تب بھی اس کا حصول و کتابت ہمارے لئے ایک خاص اہمیت رکھتا ہے، یا یوں کہے کہ فرض پہلی بار اپنے اصلی معنی میں ہمارے سامنے آتا ہے۔ ایک لاپرواہی سے بے نیاز و بے تعلق عالم میں فرض کا تصور بے بنیاد و فسانہ ہے لیکن ایک جیتے جاگتے عالم میں دعوتِ فرض ایک ایسے کام کی جانب طلبی ہے جس میں وہ اپنے نہیں آخر کار رہنا نہیں پاسکتا۔

اس مابعد الطبیعیات سے ایک اور نظریہ لازم آتا ہے وہ یہ کہ نیک ارادہ کائنات کی بنیادی قوت سے ہم آہنگ ہونے کی وجہ سے اپنی کوئی معاملات میں خود بہ خود کامیاب ہونا چاہتا ہے جبکہ فرائض سے غفلت، ریاکاری، تصنع کارائیل کے لفظوں میں مرکوی حقائق کو خیر باد کہہ کر ایک اسطوٹ طریقہ پر ہماری کامیابی کے سامنے اس کائنات کو ختم کر دیتی ہے۔

کیونکہ کائنات کا حقیقی نظام یکسانی کا نہیں بلکہ اخلاقی ہے

## نوع ششم

### حقیقت

### باب

### حقیقت

۲۰۰۔ جدید تصویریت فی زمانہ ایک شاندار نظامِ فکری ہے۔ اس کے اصول زندگی کے ہر شعبہ پر منطبق کئے جا رہے ہیں تاریخ، فنون، مذہب، سیاست، قانون غرض کہ کوئی شعبہ اس کی زد سے نہیں بچا ہے، اصطلاحاتیں اور اس کے ایک بڑا حصہ کے بعد سب بڑا معیار تصویریت ہیگن ہے (سٹائیر ملٹلر) جرمنی کے تصویر میٹلوں کی ذہانت نے ہر کچے کی روشن دماغی کے اثرات سے مل کر نئے چرخِ روشن کئے مثلاً انگلستان میں کو لریج کارلائل، کیرڈ (ہیلاورن) ٹامس ہنری گرین، بریڈلے، برنارڈ ڈوسا کیٹ، امریکہ میں کو لریج ہی کی راہ پر امرن، سینٹ لوی کا مدرسہ فلسفہ جمیس اور رائس، فرانس میں لاشلے (LACHELIER) فنوئیس (RENOLVIER) اور بوترو (BOUTROUX) ٹلی میں کر دے (CROCE) اور جینیٹلے۔

بسا اوقات تصویریت ہی فلسفہ کا دوسرا نام سمجھا جاتا ہے، کیونکہ کائنات کو سمجھنے سے پہلے فلسفہ کو یہ تسلیم کر لینا پڑتا ہے کہ وہ سمجھ میں آجائے والی چیز ہے۔ خیالِ فطرت کے کیفیت پر وہ میں رخنہ ڈال دینے پر قادر ہے جو یہ کہنے کے برابر ہے کہ حقیقت جو فطرت کی شان ہے خود کیفیت و غیر صفات نہیں ہے بلکہ اسی طرح مومنوع فکریں سکتی ہے جس طرح خود فکر چنانچہ تصویریت انسانی نمناؤں کے اس عقیدہ کی بنیاد ہے کہ



”جن موجودات کو ہم دیکھتے ہیں، مادی ہیں لیکن جن کو ہم نہیں دیکھ سکتے وہ دماغی ہیں۔“

لیکن فلسفہ کی روح اس تنقیدی فکر میں مضمر ہے جس کے ذریعہ وہ عقائد کی تہہ تک پہنچتی ہے۔ تقلید پسندی ہر نظام فلسفہ کے لئے خطرناک ہے اس لئے کہ اس میں رسماً دعویٰ کو بلا دلیل مان لیا جاتا ہے۔ زمانہ کا ذہن اسودگی کی غنودگی میں ڈوب جاتا ہے اور اس کے ہاتھ فلسفہ نہیں بلکہ ایک اور نصب ہی آتا ہے تصویریت کی صحت دہی کا باعث شاید یہی ہے کہ اس کو ہمیشہ ناقدین ملتے رہے ہیں۔ وہ ہریت، ثنویت، کم و بیش تصویریت کے دوش بردوش ہے ہیں اور بین حال میں دو اور رقبہوں کے جنم لیا ہے یعنی حقیقت اور سربیت۔ یہ دونوں اساسی طور پر دو مختلف عنوانوں سے تصویریت کی ترمیم کرنا چاہتے ہیں اس لئے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں۔

۲۰۱۔ حقیقت نفس انسانی کی مزاری کیفیت کے لحاظ سے گویا ایک افتاد طبیعت ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ ہم اپنے تئیں اور اپنے رجحانات کو موجودات کے تعلق رائے زنی سے باز رکھیں، اور خود موجودات ہی کو اپنے عرض حال کا موقع دیں۔ اگر تصویریت کو موجودات میں نفس کی جلوہ آرائیاں نظر آتی ہیں تو حقیقت اس کے بالکل برعکس ہے، ہر شے کو اپنے مخصوص اوصاف کے ساتھ ظاہر ہونے کا موقع دینے کے لئے حقیقت ضروری سمجھتی ہے کہ کائنات کو شخصیت اور ذہنیت کی آئینہ نشی سے پاک کرے اور موجودات کو برہنہ اور اصلی حالت میں دیکھے۔ بخلاف تصویریت کے حقیقت کی اسپرٹ زیادہ نرسائی اور معروضی ہے۔

مادی حقیقت کو تصویریت میں انسانی خود بینی کے داغ نظر آتے ہیں، تصویریت ساری موجودات کے لئے انسان کو ہیاد قرار دیتی ہے، جرم تصویریت پر مشر منقلا کا اعتراض یہی ہے کہ وہ کائنات کو ایک مضحک، بڑا سا نفس سمجھتی ہے جس میں انسانیت کی آمیزش ہے۔ بخلاف اس کے حقیقت نفس کو کائنات کا ایک جزوی سمجھتی ہے بلکہ ایک چھوٹا جزو، اور دانشمندی کا سب سے پہلا قدم اس کے نزدیک یہ ہے کہ نفس اپنے مقام سے آگے نہ بڑھے۔

(حقیقت کا لفظ آج کل ادب کے رجحانات اور سیاسیات کی ان پالیسیوں کے متعلق

استعمال ہوتا ہے جو ہم دکان سے پاک و صاف ہیں، فلسفیانہ حقیقت اور ان محرمکات میں کچھ قدر متحرک ضرور ہے مگر بہت نہیں۔ حقیقت کے کل نظام نفس اشیا میں کبھی لیتے ہیں اور اس اصول پر باہم گرتنق اور ہم آہنگ ہیں کہ ہم موجودات کو جی میں دیا ہی دیکھتے ہیں، واقعات کی جگہ تصورات اور نفس کو کائنات کا مرکز بنا دینا غلط ہے۔ فنون میں مثلاً تصویریت کی تعظیم یہ ہے کہ ہر شخص کی اصل حقیقت اس کے معنی یا اس کا منشا ہے۔ ابتدا مصوری میں صحت نقش پر زور دینے کی ضرورت نہیں، اس کے برخلاف حقیقت، تفصیلات کا اعتبار سے ملحوظ رکھنے کا سبق دیتی ہے اور اکثر لطیف جذبات و رجحانات کے علی الرغم، مکروہ مظاہر کو اجاگر کر کے دکھانے میں تامل نہیں کرتی۔ وہ یہ گوارا نہیں کر سکتی کہ ہماری نازک دماغی اور لطافت پسندی واقعات ہر پردہ ڈال دے، علی فلسفہ کے میدان میں بھی حقیقت ان لوگوں سے دور دور رہتی ہے جو رجحاناً طور پر یہ سمجھتے ہیں کہ کائنات کے دل میں اپنا دل ڈال کر اس کے سارے راز معلوم کر لیں گے وہ کڑی، بے لوث، محتاط اور باریک آزمائش و تحلیل کو حقیقت اشیا سمجھنے کا صحیح ترین راستہ سمجھتے ہیں اس کی کوشش یہ ہے کہ عقل اور واقعات دونوں کو یکجا کرے اور حافی عیلت اعتقاد پرست کے خلاف وہ اس کے لئے تیار ہے کہ صحیح تحلیل و امتحان کے بعد کائنات کا صحیح صحیح حال دریافت کرے خواہ وہ ہماری توقعات کے خلاف ہی کیوں نہ ثابت ہو۔

یہاں تک حقیقت کے کل نظام ایک دوسرے سے متفق ہیں لیکن اس عام، ہنگامی اتحاد کے علاوہ فلسفہ کے متعلم کو جب اس کا مطالعہ فلسفیانہ حقیقت ہو تو فنون اور سیاسیات کی حقیقت کو بالکل نظر انداز کر لینا چاہئے۔

۲۰۲۔ حقیقت کی بدوش اپنی جگہ پر فلسفہ کی ایک نوع کی تشکیل کرنے کے لئے کافی نہیں ہے واقعات کے سر اپنے جذبات منڈھے بغیر خود ان کو زبان حال سے اظہار کرنے کا موقع دینا ایک ایسا متحسن طریق عمل ہے جسے ہر شخص پسند کرے گا۔ تجربہ بہت سے تو اس پر خاص طور پر اس پر زور دیا ہے، الغرض یہ ایک ایسا ذہنی وصف ہے، جو ہر شخص کو محبوب ہو گا۔



حقیقت کے عام مفہوم میں ہر شخص عامی حقیقت ہے۔ فرق یہ ہے کہ کون کن امور پر زور دیتا اور تاکید کرتا ہے مثلاً افلاطون کے مقابلہ میں ارسطو حقیقت پرست ہے۔ اُس کے پاس تخیل کم اور مشاہدہ زیادہ ہے، بخلاف افلاطون کے، اُس کو واقعات کے سنگ رموز پر بیٹھنے میں زیادہ لطف آتا ہے وہ انفرادی اشیا کے ہیج و خم سے غفلت ہوتا ہے، وہ کائنات کی مختلف اشیا کا مطالعہ کرنے میں اور ان کے قہین دریافت کرنے میں زیادہ دلچسپی لیتا ہے وہ کائنات کے متعلق کلیہ بنائے میں جملت سے کام نہیں لیتا۔ وہ فیزیکی اصولوں اور جود کی تعمیر کو پسند کرتا ہے، مختصر ارسطو سائنسوں اور فنی دونوں سے۔ اُس کا مقام سائنس اور فلسفہ کے بین میں ہے۔ ارسطو نے متعدد سائنسوں کی تدوین کی ہے: میکانیکس، ہیئت، نباتیات، عضویات، علم فوار و مسائل، نفسیات، اخلاقیات، سیاسیات، علم کلام منطق اور مابعد الطبیعیات ان سب موضوعوں پر اُس نے مقالے لکھے ہیں۔ وہ یونانیوں میں سب سے بڑا واضع نظامی تھا ہے۔ اور اُسے جب انفرادی اشیا کے درمیان معنی خیز امتیازات ملتے ہیں تو وہ نہایت خوش ہوتا ہے اور جب اشیا کے مطالعہ میں متفرق ہوتا ہے تو اپنی ذات اور اپنے نفس کو بالائے طاق رکھ دیتا ہے۔

۲۰۴۔ کیا ارسطو اور افلاطون کے اس مزاجی اختلاف سے، اُن کے نظریوں، ہر کوئی روشنی پڑتی ہے یا اس قسم کے اختلافات میں فلسفہ کے مختلف نوعیت کے جراثیم ضرور ملتے ہیں۔

الغرض ارسطو کو اشیا کے اختلاف اور امتیاز میں اُن کے ہم گیر وحدت و کلیت کے مقابلہ میں زیادہ دلچسپی ہے بلکہ اخلاذ ذکر کے متعلق وہ بھی کسی چیز کی کا اظہار کرتا ہے وہ جو وہاں ہر موجودات کی حقیقت سے نفس کو درمیان میں لائے بغیر نظر آتا ہے۔ وہ اپنے نظریہ میں کہیں نفس کو کھینچ کر داخل نہیں کرتا، سوائے اُس حالت کے جب خود نفس کا مطالعہ مقصود ہو اس کے نزدیک نفس تمامی موجودات میں کوئی سرایت کی ہوئی چیز نہیں ہے بلکہ دوسری چیزوں میں سے دنیا کی ایک چیز وہ بھی ہے چنانچہ اس نظریہ کے ماتحت سب کو الگ مستقل بالذات

اشیا سمجھنا اور ہر ایک جوہر کتاب ہے۔

اس امر کو حقیقت کی ایک خصوصیت تسلیم کر کے ہم کہہ سکتے ہیں کہ حقیقت (۱) اصل میں علم حاصل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور وہ عقلیت ہی کی ایک شکل ہے، جو تجلیاتی عقل کے عمل کو ترجیح دیتی ہے اور اس پر مشتمل کرتی ہے۔ یہ طریق علم اپنے ساتھ (۲) ایک مابعد الطبیعیاتی عقیدہ بھی رکھتا ہے وہ یہ کہ جن اشیا کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ حقیقتاً ہم سے علیحدہ اپنا مستقل وجود رکھتے ہیں اور جہاں تک ہمارے ادراک کا تعلق ہے وہ آپس میں بھی ایک دوسرے سے الگ الگ ہیں۔

چنانچہ حقیقی نقطہ نظر سے دنیا کا جو جوڑا الگ ہے، کل موجودات پر کسی ایک مرکز خیال سے بحث کرنے کی کوشش خواہ وہ مادی ہو یا تصوری، ایک صنومی اور غیر ضروری خیال آرائی معلوم ہوتی ہے، وحدت وجود کے اثبات میں کل سماوی نہایت محبت پسندی پڑتی ہیں ہم کو عقل پر ضرور بھروسہ کرنا چاہیے لیکن جب عقل تلاش وحدت شروع کرتی ہے تو حقیقت کار کھالی کرنے والا نکلا، خطرہ کو فوراً سونگھ لیتا ہے۔ وحدت پرستی انسان کا خمیر ہے اس میں چاہے جو خوبیاں ہوں لیکن وہ واقعات کا چہرہ مسخ کرتی ہے۔ سیدھے سادے مشاہدہ سے پہر چلتا ہے کہ کائنات ایک شے نہیں (دو چیزیں بھی نہیں، اگرچہ تنوعیت، حقیقت ہی کی پیداوار ہی) بلکہ بہت سی مختلف قسم کی چیزوں سے مرکب ہے اور اگرچہ یہ سمجھ ہے کہ نزدیک سے سائنسی مشاہدہ کو یہ چیزیں ایک دوسرے سے مختلف طور پر وابستہ نظر آتی ہیں لیکن اُن کے تعلق اور وحدت میں بنیادی فرق ہوتا ہے۔ کائنات کے مختلف اجزا جن میں سے ہر ایک، ایک مستقل حقیقت ہے، باہم مل کر کام کرتے ہیں، اس کے معنی نہیں ہیں کہ وہ ایک ذات میں تحلیل ہو گئے۔

۲۰۴۔ جدید تصویریت کی آمد سے پہلے حقیقت کا یہ سادہ نظریہ، فلسفہ کی ایک نہایت مروج نوع تھی، وہ خدا پرستی کے منافی نہ تھا بشرطیکہ وہ ایک مستقل و بلند و برتر شے سمجھا جائے نہ یہ کہ کل کائنات ہی کو خدا سمجھا لیا جائے۔ اس نظریہ کے مطابق خدا کی ہستی، عالم طبی و عالم انسانی کے لائق اور جدا گانہ اجزاء تر کہیں سے علیحدہ اور ممتاز ہے، چنانچہ ارسطو خدا کو کائنات کی



قلت غائی۔ تصور کرنا ہے یعنی ایک اہری اپنا شعور رکھنے والی عقل جو کائنات کی خالق نہیں  
لیکن جو ایک ہر چیز سے جس کی جانب دنیا کی کل چیزیں غیر متعلق ہوں سے برآمد ہو ہو کر کچھ بنی  
ہیں نہ اس ایکو میناس (مشکل اور مشکل) بھی جو اپنے زمانہ کا بڑا مکمل و مدون علوم ہوا ہے اسطر  
کی مابعد الطبیعیات میں عبودیت کو بڑے ہیما نہ ہر سوتا ہے وہ اسطوری کی طرح خدا پرست عالمی  
حقیقت ہے۔ خدا کائنات کو خلق کرتا ہے، مگر خدا کائنات نہیں اور نہ اپنے اندر کائنات کو خالق  
رکھتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک الگ الگ، بغیر ایک دوسرے کے حوالہ کے موضوع فکر ہو سکتا ہے  
خدا اور کائنات کے درمیان وہ تعلق نہیں ہے جو مفکر و فکری کے درمیان ہے بلکہ وہ تعلق ہر  
جو ہر مہملی اور کسی نے با شیا میں ہوتا ہے جو اس سے مشتق لیکن مستقل وجود رکھنے والی ہوتی ہیں  
جان لاک (مشکل اور مشکل) بھی اسی طرح کا حقیقت پرست ہے، اگرچہ اس کو ایک دشواری  
کا سامنا کرنا پڑا اور صفائی سے اس سوال کے جواب میں کہ جو ہر کیا ہے اسے یہ کہنا پڑا کہ اس  
وہ منفرد اشیا کی حقیقت کا سفر ہے لیکن یہ کہ جو ہر کیا ہے اسے یہ کہنا پڑا کہ اس  
چنانچہ زمانہ حال کی ابتدا تک حقیقت ایک کثیر افراد عالم سے بلا واسطہ ہے ردک ٹوک  
اور جامع طور پر حفظ اندازی کا نام تھا اور اس تنوع میں وہی لطف تھا جو شیکسپیر نے اپنے  
میں ملایا ہے اور شاید بے جا نہ ہوگا، اگر ہم ان مفکرین کی تصویر میں کائنات کا جو ٹھکانہ رکھ کر  
کہیں کہ کسی اصول کے تحت نہیں بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ان کے ہمہ گیر دماغ کثرت نظارہ سے جبراً  
بیان حال سے معذور ہیں اور قدم بھائی تحقیق کو معرض التوا میں رکھتے چلے جاتے ہیں۔ اس وقت  
تک حقیقت فلسفہ کی کسی عقل نوع کا مرتبہ اختیار نہیں کیا تھا۔ اس کو اپنے شعور اور عقین کے لئے جدید  
تصوریت کی جو کادینے والی جوت کی ضرورت تھی۔

۲۰۵۔ جدید حقیقت۔ جب تصوریت نے اپنی موضوعی شکل میں جدید دنیا کو ناخت و تاراج  
کرنا شروع کیا تو جدید حقیقت موضوعی تصوریت کے مقابلہ میں مناظرانہ حربہ کے طور پر استعمال  
کی جانے لگی۔ اور جب کہ تصوریت ایک نئے وجدان کے روپ میں یعنی وہ جس کو ہم الہام کہتے

ہیں ظاہر ہوئی تھی حقیقت نے اس کے جواب میں دو متضاد وجدانوں کو کھول کر بیان کرنا شروع کیا  
یہ ایک طرح پر دکھائی جانے والی چیز تھی جس نے چکر بھرا کر ایک وجدان کے مقابلہ میں دوسرا  
وجدان پیش کیا جو اپنے مقابل کی منطق پر اس وقت تک کے لئے بے اعتمادی ظاہر کرنے کا ایک  
نہایت مناسب جائزہ ہے جب تک کہ اس ماندر منطق کا توپ خانہ ملک کے لئے آہو پہنچے۔  
اس ریڈر (مشکل اور مشکل) باقی اسکالٹ اسکول ہنے وجدانات ہی کے ایک مجموعہ کے  
مشتق فلسفہ کی ایک نظام کی دماغ بیل والی جس کا نام اس نے فہم عامہ کے اصول رکھا ہے  
لیکن غیر موضوعی وجدانات کسی مفکر نے اتنے صحت اور سچے ہوتے پہلے ہی پیش نہیں کئے ہیں جیسا کہ  
پروفیسر دہانت ہیڈ نے اپنی ایک جدید تصنیف سائنس اور عالم جدید میں کمال وضاحت کے  
ساتھ بیان کئے ہیں وہ حسب ذیل ہیں (۱) میں دنیا میں ہوں نہ کہ دنیا مجھ میں ہے (۲) دنیا بہت  
کچھ میری سرحد علم سے باہر اور میری ہیدائش سے بہت پہلے سے ہے (۳) میری جمالی حرکات کا  
نشا اپنے باہر یعنی دنیا کو معلوم کرنا اور اس پر اثر انداز ہونا، ہوتا ہے اس پر ایک جو نئے عقیدہ  
کا اضافہ کیا جاسکتا ہے اگرچہ وہ اپنی نوعیت میں قطعی طور پر وجدانی نہیں کہا جاسکتا لیکن فہم عامہ  
اس کی مقضی ضرور ہے کہ جو بات میرے لئے یا مجھ جیسے دوسروں کے لئے صحیح ہے وہ سب کے لئے صحیح  
ہے یعنی عالم فطری نفوس کے خاندان کی دسترس سے آگے بھی ہے۔

تصوریت کا تو یہ دعویٰ تھا کہ جب تک نفس معرض وجود میں نہیں آیا کسی نے کا بھی وجود نہیں  
ہو سکتا کیونکہ کوئی زمانہ ایسا نہیں جب کوئی نفس نہ ہو، اور بغیر اس نفس کے کسی نے کا وجود نہیں ہو سکتا تھا  
اس بنا پر قطعی غیر معلوم شے کا کوئی وجود نہیں ہو سکتا، کوئی پچھلے کے کنگوے کی طرح اپنی کا ٹکڑا ایسا نہیں  
ہو سکتا جو تاریخ کے نظری نوکس کے سامنے اپنا مکس چھوڑ گیا ہو، نہ کوئی غیر متکشف مادہ یا توانائی ایسی ہو سکتی  
ہے جو خود بخود دماغی طور پر برسر وجود ہو، برخلاف اس کے حقیقت کا دعویٰ ہے کہ ہر شے بغیر علم میں آئے  
موجود ہو سکتی ہے یہ اتفاق ہے کہ وہ کسی کے علم میں آجاتی ہے اگر کل ذہنیت کو دنیا کے صفحہ سے ٹوک دیا  
جائے تب بھی متعدد افشا دنیا میں باقی رہیں گی۔ غالباً بہت سی چیزوں پر لوں واقعہ کا ختمہ بھر



اثر نہ ہوگا مگر یہ واقعہ ہے کہ دنیا میں نفوس کا ہمیشہ وجود رہا ہے نہ یہ دیگر واقعات کی طرح سے غریب ایک واقعہ ہے کہ اصولاً ہم فطرت کو بغیر کسی نفس کے ہمیشہ ہمیشہ سے موجود تصور کرتے ہیں اور اب بھی اس تمام نسبت کے باوجود جو دنیا میں موجود ہے بہت سی موجودات ہوں گی جو بعض ذہنوں کو معلوم نہ ہوں گی ہمارے حقیقت دہریت سے بالکل ہم آہنگ ہے اور دونوں تصورات کے محالات کے خلاف ہم عامہ کے ساتھ ہیں۔ ۲۰۶ لیکن حقیقت عقلی نظریہ ہے اور اس لئے وہ اس امر کو نظر انداز نہیں کر سکتی کہ تصورات کی منطق کے مقابلہ میں اسے بھی اپنے مابعد الطبیعیاتی وجوہات کی منطقی تاویل کرنا ہے اس کو تصورات کے زمرہ میں کمزور مقامات دریافت کر کے اسے مجروح کرنا ہے اور اس کے مقابلہ میں ایک دوسرا نظریہ کھڑا کرنا ہے اس ریڈ کی ساری کوشش کا سارا اصل یہی ہے اس نے اپنی دلت میں تصورات کی غلطی کی جڑ پکڑ لی جو ٹوکیا رٹ کے اس مقولہ میں جاگزین ہے میری تمام معلومات میرے ذہن کے تصورات ہیں اس کے خلاف اس نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ علم کے کچھ اجزا ہمارے نفوس کی سرحد سے باہر بھی ہیں علم محض ہمارے تصورات و ارتقاعات کا نام نہیں، علم ایک فیصلہ ہے اور فیصلہ ہمارے تجربہ کو کسی خارجی شے سے منسوب کرنا ہے مجھے سرخ روشنی کا احساس ہوتا ہے میں فیصلہ کرتا ہوں کہ وہ آگ ہے، احساس کو آپ میرا تصور کر سکتے ہیں لیکن علم کا فعل یہ ہے کہ وہ ایک تصور کو ایک غیر تصوری حقیقت سے منسوب کرتا ہے۔

یہ مصنوعی تصورات کے منطقی کی ابتدائی تشخیص نہایت خوب تھی اور اس کے معالجہ کی اچھی شروعات تھی لیکن ریڈ ایسا زبردست منطقی نہ تھا کہ وہ اپنے نظریہ کو بار بار اور بتا چنانچہ اس کا اسکول ایک تنقیدی اسکول کی حیثیت قائم ہے اور اس امر کا طالب ہے کہ زیادہ ہوشیار اور مستقل مزاج بحث کرنے والے پیدا ہوں چنانچہ یہ فرض نال جدید حامیان حقیقت کے نام نکلا ہے جنہوں نے اپنا کام بیسویں صدی کے آغاز سے شروع کیا اور جن میں امریکا اور برطانیہ کے مفکرین شامل ہیں انہوں نے ابتدائی مباحث کے رشتوں کے سروں کو جو کہ نظریہ کی ایک منظم شکل پیش کی ہے اور ان گڑھوں سے بچتے رہے جن میں دہریت اور حقیقت کے سادہ لوح نظریے گر چکے ہیں۔

## باب

### جدید حقیقت

۲۰۷۔ قدیم نظریہ حقیقت کے مقابلہ میں جدید حقیقت میں ایک خرابی اور ایک اچھائی ہے خرابی یہ ہے کہ چونکہ اس کی تدوین موجودہ تصورات کا مقابلہ کرنے کے لئے ہوئی تھی اس لئے اس میں مناظرانہ پہلو غالب ہے، یہ ظاہر اس کی غرض سلی ہے یعنی اس کی تصوری منطق کو غلط ثابت کرنا جس کی رو سے عالم موجودات عالم نفوس پر مبنی ہے اس کی خوبی یہ ہے کہ وہ ایک ایسے وقت میں منظر عام پر آئی ہے جب کہ منطق کا فن اپنے معراج کمال پر تھا اور صحت فکر کے نئے آلات ہمارے ہاتھ میں تھے وہی تھی، چنانچہ جدید حقیقت اور جدید منطق میں ایک قدرتی اتحاد پیدا ہو گیا ہے۔ ان نئے آلات کی مدد سے نئی حقیقت نے تین قضیوں کو تصورات کی تنقید میں خاص طور سے زور دے کر پیش کیا جن میں دور درازی حقیقت کے بنیادی نظریہ کے ساتھ متحد ہیں۔

(۱) معروضات علم اپنے وجود کے لئے نفس پر مبنی نہیں ہیں

(۲) کائنات کثرت کا نام ہے نہ کہ وحدت کا تحلیل یعنی طور پر حقیقت کی جانب ہماری رہنمائی کرنی ہے

(۳) وحدت وجود کا تصور ایک لحاظ سے بے معنی ہے، اور دوسرے لحاظ سے منافی اخلاق بھی ہے اس لئے کہ وہ دنیا کی برائی کو بھی بھلائی کے ساتھ ایک ہی ذات میں ضم کر دیتا ہے، ہم تینوں قضیوں پر یکے بعد دیگر غور کریں گے۔

۲۰۸۔ پہلا قضیہ علم کے معروضات اپنے وجود کے لئے نفس پر مبنی نہیں ہیں۔



اس تفسیر تک جدید خصلت تحلیل ادراک کی راہ سے پہنچتی ہے تاکہ اس منطوق کو ظاہر کر سکے جس کے ظاہر کرنے کی ریڈے کو کشش کی قہی اور جس میں ڈیکارٹ، برکے اور ان کے ساتھ تمام تصوری عمارت جلتا ہے ساری خرابی جیسا جدید تصوری کی آنکھوں سے پوشیدہ نہیں ہو دراصل تصوری کے اس مفروضہ میں ہے کہ ادراکات کل وجود نفس مدرک سے متعلق ہیں جیسا کہ تصورات کے لفظ سے ظاہر ہوتا ہے، حالانکہ منطقی حیثیت سے یہ بالکل ممکن ہے کہ ان کا دونوں سے تعلق ہو یعنی نفس سے اور موجودات فطرت سے یا شاید نفس سے قطعی نہیں اور تا مگر موجودات ہی سے۔ کیونکہ موجودات ایسی اشیا ہیں جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں یا ہماری عقل سے تعلق رکھتی ہیں۔ رہا یہ امر کہ ان کا نفس سے تعلق ان کی اہمیت میں داخل ہے، بادی النظر میں یہی معلوم ہوتا ہے لیکن منطوق آمیز مزور ہے نفس کو کل اشیا کا من مانا منہ بنالینا اور کل موجودات کو اس کا سند الیہ قرار دینا اس سوال کا جواب نہ ہوا کہ موجودات کا وہ نفس کے بغیر ممکن ہے یا نہیں؟ اس میں تصور ہوتا ہے کہ موجودات کا ہم کو کامیاب تصوریت کی تحریکات میں اکثر یہ فقرہ ملتا ہے کہ دنیا و مافیہا علم کے لئے سوزوں ہے ہر یک کے نزدیک ادراک کو مدرک سے غیر متعلق سمجھنا۔ ایک بے ربط سی بات ہے۔ لیکن کہا اس فقرہ کے معنی۔ علم کے لئے سوزوں کے کچھ معنی ہیں۔ ان کا اندھ کسی مخصوص شے کی گرفت کے لئے مثلاً جگ کا پینڈل پکڑنے کے لئے سوزوں ہر ممکن ہے لیکن علم کوئی ایسی مخصوص شے نہیں۔ علم کے لئے کوئی شے بھی غیر سوزوں نہیں ہے کیونکہ علم اس قدر ہاں نواز اور خلیق ہے کہ وہ ہر موجود کے استقبال کے لئے ہمدن تیار رہتا ہے اور اس کی راہ سے تصور کی راہ سے، چنانچہ کسی شخص کے نفس علم یا شخص خیال سے کسی شے کی کوئی صفت یا اس کا وجود ثابت نہیں ہوتا۔

اس کے علاوہ یہ صاف ظاہر ہو کہ معمولی حالات میں اشیا پہلے سے موجود ہوتی ہیں اور اس کے بعد معلوم ہوتی ہیں یعنی علم میں آتی ہیں کیونکہ علم کے معنی یہ ہیں کہ اس امر کی تہیز و تحقیق کی جائے کہ علم کے علاوہ وہاں اور کیا ہے، عامیاب تصوریت کا دعویٰ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفس اپنی اشیا کی تخلیق کرتا ہے لیکن

یہ نامکن معلوم ہوتا ہے، علم ذہنی اشیا بنا سکتا ہے، نہ ان میں کوئی ترمیم و تغیر کر سکتا ہے، اگر علم اپنی اشیا کی شکل بدل دیتا ہے تو وہ علم ہی نہ ہوگا، بلکہ واحدہ کیونکہ علم کا فرض تو یہ ہے کہ وہ واقعات کے متعلق ہے کم و کاست سن و عن و پورٹ سے۔ اگر علم ذہنی اشیا میں کتر بیونت کرنے لگے تو پھر وہ اپنے مشن میں ناکام رہے گا۔ اس کا کام اشیا کو بنانا نہیں بلکہ جیسی ہیں بھنسنے یا ان کو دریافت کرنا ہے۔ ۲۰۶۔ یہ مسئلہ صاف ہو جانا چاہئے کہ جدید حقیقت اس معاملہ میں ہم عامہ کی ہم زبان ہے کہ اشیا کا ادراک کرنے میں ہم اشیا کو دہرایا ہوتے ہیں جیسا کہ وہ ادراک کے باہر ہیں، چنانچہ ناقص سے بچنے کے لئے اور ناقص سے بچنے پر ہمیں جدید حقیقت کی بحث میں خاص طور سے زور دینا ہے اس لئے کہ اکثر مصنفین کے بیافوں میں اس مسئلہ پر اختلاف ہے کہ علم ایک غیر جانب دار اور شفاف خلق کا نام ہے۔ اشیا ان کے اندر واقع ہوتی ہیں یعنی ہمارے علم میں آتی ہیں جس طرح عین کی چادر میں روشنی کے سنوں میں سے بغیر کسی عین کی گزر جاتی ہیں، علم کا فعل اگر فیصل کما ہا سکتا ہے (اس لئے کہ ہر ظاہر وہ کوئی عمل نہیں معلوم ہوتا) ہو کہ جس شے کا ہمیں علم ہوتا ہے وہ ہمارے سامنے موجود ہوتی ہے اور ہم بغیر کسی کشش کے اس کو فٹ کرتے ہیں، اگر کوئی مل ہے تو وہ صرت شے کی جانب رجوع کرتے، اس کی جانب توجہ کرنے اور ارادہ کرنے کا۔ ہم اپنی قوت باصرہ کو مرکوز پہ لاتے ہیں لیکن وہ یہ متعین نہیں کر سکتی کہ ہم کیا دیکھیں گے، چنانچہ علم سے کوئی شے نہیں بنتی، نفس میں آتی ہے، نہ اس کا تصور بنتا ہے بلکہ نفس جست کر کے اس شے کی جانب جاتا ہے جو باہر ہے۔ علم ایک علاقہ ہے جو دوسرے کا دعویٰ قبول کرتا ہے بجائے اس کے کہ خود کوئی دعویٰ پیش کرے۔

لیکن علم کے اس نظریہ کا لازمی نتیجہ ایک یہ ہے کہ ہم کو علت و معلول کے تحت میں ادراک کی توضیح جو ہریت کرتی ہے اسے یک علت ترک کرنا ہوگا یعنی کہ یہ نظریہ چھوڑنا ہوگا کہ ادراک ہمارے اعصاب پر اثرات کا نتیجہ ہے جس کے اسباب خارجی اشیا اور ماحول سے آتے ہیں کیونکہ اس نظریہ کے لحاظ سے ادراک شے سے جس کا ہم ادراک کرتے ہیں کمیت میں مختلف ہے (ملاحظہ ہو بند ۱۵۱) اس کے علاوہ چونکہ وہ اقسامات جو ہمارے دماغ پر ہوتے ہیں اس کی کوئی قابل



شناخت مشابہت سے مذکور سے نہیں ہوتی، اس لئے ادراک جو منقوش ہوتا ہے دراصل ہمارے  
نفس ہی کی پیداوار ہے۔ چنانچہ یہ نظریہ ہم کو موضوعیت میں مبتلا کرتا ہے جس سے جس طرح ہو  
ہیں کہنے کی ضرورت ہے۔ اگر ادراک اور شے مرکب ایک ہیں تو پھر ادراک کو ہم نے کاغذیہ نہیں  
کہہ سکتے اس لئے کہ ادراک کے اندر تو خود شے ہی موجود ہے۔ اس مقام پر جدید حقیقت، دہریت  
سے مجبوراً الگ ہو جاتی ہے۔ اور ہمارے ایک دہریت اپنے نظریہ کی بنیاد طبیعیات اور عضویات  
پر رکھتی ہے حقیقت سائنس کو بھی خبر باور کہہ دیتی ہے

۲۱۰۔ ایک دوسرا تجربہ بھی ملاحظہ ہو یہیں یقین کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ صفات عرضی  
مثلاً رنگ، خوشبو وغیرہ نفس کے اندر وجود رکھتے ہیں جبکہ صفات ذاتی شے کے اندر جاگزیں  
ہیں چنانچہ فطرت کے اس کیفیت و کیفیت کے باہمی ناخوشگوار طلاق کو دیکھتے ہو فیصلہ اس  
نے فطرت کا دورا رہا کہ ہے جدید حقیقت باطل قرار دیتی ہے۔ برکے نے صفات ذاتی و عرضی  
کی تردید اس عنوان پر کی کہ دونوں کو تصور کے اندر داخل کر دیا۔ جدید حقیقت اس تفریق  
سے اس بنا پر متفق نہیں کہ اس کے نزدیک دونوں مستقل غیر ذہنی حقیقتیں ہیں۔ غروب آفتاب  
کا رنگ ہماری آنکھ پر موقوف نہیں ہے اور نہ نیا گاما کے آبیاری کی آواز ہمارے کانوں پر موقوف  
ہے اور نہ گرمی ہمارے جلوی ماسہ پر یہ سب صفات فطرت کے اندر ٹھیک اسی طرح ہیں جیسے معلوم  
ہوئے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اشیاء کے اندر ہیں یا اشیاء سے متعلق ہیں لیکن ہمت سے حاسبان  
حقیقت یہ کہیں گے کہ شے دراصل انھیں صفات کا مجموعہ ہے۔

جدید حاسبان حقیقت برکے سے اس امر پر متفق ہیں کہ کوئی مادی جوہر نہیں ہے۔ یہاں  
وہ تصور ہی تحلیل سے کام لیتے ہیں جو ہر کا اصول ہے قول جدید فیسیوری کے حقیقت کو دشمنوں کے  
حماد کر دیتا ہے کیونکہ اگر ہم یہ کہتے ہیں کہ خارج از ذہن شے جو علم کا معروض ہے جو ہر شیا جو تو  
پھر ساری صفات نفس اور اس خارجی جوہر کے درمیان مطلق رہا ہے جس میں بہت ممکن ہے  
کہ نفس ان پر قبضہ کرے۔ اس لئے کہ یہ ہمارا سراور جوہر جس کا گرفت میں آنا دشوار ہے اپنی صفات

پر کوئی اختیار نہیں رکھتا چنانچہ جدید حقیقت جوہر کو ترک کر دیتی ہے اور جیسا پیری نے کہا ہے  
جدید رجحان فکر سے جس کی ابتدا برکے اور ہیوم سے ہوتی ہے متفق ہے جو حقیقت کو عناصر  
اعمال اور تجربہ کے مائل سمجھا جاتا ہے۔ بہر حال جوہر کا تصور صرف اسی لئے ایجاد کیا گیا تھا کہ نفس  
یہ کہہ سکے کہ جو شیا اس کے تجربہ میں آتی ہیں اس کی ملوک نہیں ہیں۔ یہ کہنا کہ فلاں فلاں چیزیں  
جوہر ہیں یہ منی رکھتا ہے کہ ان چیزوں کا وہ مجھ سے تعلق نہیں بلکہ وہ کسی دوسرے سے تعلق رکھتی  
ہیں یا خود اپنی ہی ذات سے متعلق ہیں۔ جدید حقیقت آخرا لکڑی کے نظریہ کو تسلیم کرتی ہے اور جوہر کے  
برکے تصور کو ترک کر دیتی ہے اس لئے اس صفات ہی صفات رہ جاتی ہیں جن کے پس پشت کچھ  
نہیں ہوتا۔ اشیاء کے محسوس اور عقل میں آنے والے اوصاف ہی ہیں جن کو بذات خود موجود سمجھا جاتا  
اور جو اپنے وجود کے لئے ہمارے علم کے محتاج نہیں ہیں۔

۲۱۱۔ ان تمام مباحث سے معلوم ہوتا ہے کہ مادی حقیقت گویا ایک بہت تنگ تختہ پر چلنے کی کوشش  
کر رہا ہے آگ سرد گرم جو لیکن یقین کرنا مشکل ہے کہ وہ خود بھی اپنی گرمی اسی طرح محسوس کرتی ہو  
جس طرح ہم محسوس کرتے ہیں۔ حرارت ایک اساس کی حیثیت سے نفس سے متعلق معلوم ہوتی ہے۔ دہریت  
بھی اساس حرارت کو اسی طرح تعبیر کرتی ہے لیکن چونکہ حقیقت سائنس ہی کا دامن چھوڑ چکی ہے  
لہذا دہریت سے بھی اس کا کوئی علاقہ نہ رہا۔

اگر ہم یہ تسلیم بھی کر لیں کہ رنگ، شکل، آواز، حرارت، صفات کی حیثیت سے فطرت میں  
موجود ہیں، جو ہمارے یا کسی دوسرے نفس کے ادراک پر مبنی ہیں لیکن خواب، سراپ، التباس  
خواس اور رائے کی غلطیوں کا کیا حشر ہوگا۔ کیا یہ غیر حقیقی اشیاء بھی وہاں اپنی خارج میں ہیں  
اور اس لئے ہماری فکر و فہم سے آزاد ہیں۔ اور ان اشیاء کا کیا مشر ہوگا جن کو ہم قطعی موضوع فکر  
سمجھتے ہیں، مثلاً ماضی کے تصورات، اعداد، مکمل دائرہ، منطقی قواعد، مفروضات، قوانین فطرت کے  
متعلق ہماری آزمائشیں اور ہلاکتیں ملتے رہنے والے تصورات، مجردات عقل اور ساری کلیات  
کی دنیا فہم ماسہ کا کہنا تو یہ ہے کہ کم از کم یہ اشیاء ضرور نفسی ہیں۔



اگر ہم ان کو نفسی مانے لیتے ہیں تو مدرکات کے استقلال اور آزادی کے دعوے میں تو ہمیں ترمیم کرنا ہوگی، کیونکہ ذہنی اشیاء ہمارے مدرکات سے فی ثبوتی بلکہ ان کا جزو لا ینفک ہیں، مدرکات اور تصورات میں کوئی حد فاصل کیچنا ایک اور دور و راہ بنانا ہوگا جو اسی طرح قابل اعتراض ہے جس طرح صفات ذاتی و عرضی کی تفریق کے متعلق تھا، چنانچہ جدید حقیقت ہمت سے کام لے کر اپنے اصول پر قائم رہتی ہے اور اس بعید از قبیل شیئ کو منظور کرتی ہے کہ ہمارے تصورات بھی اپنے وجود میں ہماری فکر سے آزاد اور مستقل ہیں۔

منطق اور ریاضی کے حقائق اپنے مقام پر درست ہوتے ہیں خواہ ان کے متعلق کوئی سوچے یا نہ سوچے، اب اگر کامل دائرے، خطوط، استقیم وغیرہ اپنی دائمی کلیات کے ساتھ فطرت میں موجود نہیں تو ان کے لئے ایک نئی دنیا کی بنا ڈالنا چاہیے یعنی ایک عالم اعیان جہاں ہماری فکر ان سب کو تخلیق کی زحمت اٹھائے موجود پا سکتی ہے۔

۲۱۲۔ یہاں جدید حقیقت کو اپنی منطق ہی سے مدد نہیں ملتی بلکہ تاریخ فلسفہ کے ایک شعبہ سے بھی مدد ملتی ہے جس کی طرف ہم نے ابھی اظہار نہیں کیا ہے اور جو اپنے ممکن حقیقت ہی کہتا ہے لیکن جس کا ماضی اسطو نہیں بلکہ افلاطون ہے۔ افلاطون کے نزدیک اعیان ناقص افراد کے کامل دلی نمونوں کی حیثیت سے بالکل حقیقی ہیں اور ان کی حقیقت کے معنی یہ ہیں کہ ان کی ایک دائمی اور قابل تغیر ہوتی ہے جو صرف مادہ ہی سے آزاد نہیں جو ان کی شکل و شباہت کی نقل کرنا ہے بلکہ ہر نفس سے بھی جو ان کا تصور کرتا ہے مطلقاً آزاد ہیں، زمان و مکان میں موجود ہونا ان کی اپنی کی خصوصیت نہیں ہے کیونکہ افراد و شخصیات جو زمان و مکان میں ہیں وہ عارضی ہیں اور نہ وہ ہمارے تصور میں شخص ہیں اس لئے کہ ہم بھی آتے جاتے رہتے ہیں مان کا انداز ہوتی اس سے بالکل جدا گاہے جس کے متعلق کہاں اور کب اور کس طرح کا سوال نہیں پیدا ہوتا ہم اس مسئلہ کو ایک مثال کی مدد سے سمجھ سکتے ہیں جس کو افلاطون نمونہ کے شہر کے بیان میں استعمال کرتا ہے۔

اب میں بھلا آپ اس شہر کا ذکر کر رہے ہیں جس کے ہم باقی ہیں اور جس کا وجود صرف

ہمارے خیال میں ہے کیونکہ جہاں تک میرا خیال ہے ایسا کوئی شہر رہنے کے ذمہ نہیں ہے۔  
 ”عالم بالا پر میں نے جواب دیا، اس قسم کے شہر کا نمونہ موجود ہے جو چاہے وہ دیکھ سکا ہے اور دیکھ کر اس کے مطابق اپنی تہذیب کر سکتا ہے۔“

افلاطون کے اس نظریہ کی آواز باز گشت چین نشاۃ ثانیہ کے اکثر فلسفیوں میں ملتی ہے جو نفس انسانی کو مطلقاً منطق کے تحت سمجھتے ہیں، ہم کو براہ راست کلیات کا عالم ایک ایسا عالم معلوم ہوتا ہے جس کا نظام ایک انوکھے طرز کا ہے جس پر ہمارا نہ کوئی اختیار ہی ہے اور نہ کسی طرح کا اثر۔ چنانچہ اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ ہم اطاعت فرمانانہ اس کا مشاہدہ کریں جیسا کہ میں متعدد انواع شامل ہوتے ہیں مثلاً حیثیت سے اپنی انواع سے بندہ ہی نہیں بلکہ حقیقت کے درجہ میں بھی زیادہ ہے اس لئے کہ نوع جنس سے شتہ ہوتی ہے۔ سب سے بلند ترین کلیہ یعنی ہستی کا وجود اس نظام میں سب سے زیادہ حقیقی ہے اس لئے کہ وہ سب پر محیط اور سب کو ایک خیر ذہ میں بانٹے ہوئے ہے۔ نشاۃ ثانیہ کے بعض مفکرین کے نزدیک اس تمام نظام اعیان کا مستقر جہاں تک کہ ان کا وجود دائمی موجودات عالم سے متحد ہے نفس ربانی کہا جا سکتا ہے اور اعیان خدا کے دائمی تصورات خیال کے جا سکتے ہیں۔ دوسرے مفکرین کے نزدیک بلند ترین کلیہ خدا ہے، یا بہ الفاظ معکوس یوں کہے کہ خدا اس بلند ترین کلیہ کے علاوہ ہر سب کو اپنے اندر شامل رکھتا ہے کوئی دوسری ہستی نہیں۔ جدید حقیقت، مذہب کی کثرتی کو رائے تقلید سے آزاد ہے اور اس نظریہ کو باطل قرار دیتی ہے کہ کلیات اپنی حقیقت کے لئے نفس خدا یا کسی دوسرے متفرق محتاج ہیں، جدید حقیقت اس افلاطونی (اشراقی) دنیا میں اپنے آپ کو بے تکلف پاتی ہے، جہاں اعیان اپنے وجود کے لئے دوسرے کے محتاج نہیں بلکہ اس دنیا میں اپنا مستقل حق وجود رکھتے ہیں۔

۲۱۳۔ اس کامل و دائم عالم نظام میں، چشم نفس کی دوسری دیکھی ہوئی چیزیں مثلاً خواب، تخیل وغیرہ کو شامل کرنا غلط معلوم ہوتا ہے لیکن کیا کسی امر کو نفس کے اندر سمجھ لینے سے وہ معروضی نہ ہو



جس طرح اور موجودات ہیں؟ وہ درود خواب میں میرا نقاب کرتا ہے محض میرا مخلوق نہیں، ورنہ میں فوراً اس کا خاتمہ کر دیتا۔ خواب کے مناظر اس قدر گونا گوں ہوتے ہیں کہ اگر مجھ سے کہا جائے کہ میں ان سب کی تصویر بناؤں تو میرے لئے ناممکن ہو گا چنانچہ اس تمام واقعی احوال پیدا کرنے میں میرے ارادہ کو دخل نہیں معلوم ہوتا۔ تو کیا ان تخیل اشیا کے لئے ہم کوئی دوسرا عالم کوئی دوسری تعلیم کریں، (جی اگرچہ دائرہ اور اعداد کی طرح سرمدی و لازمی نہیں ہیں) اور بدو فیہر مولٹ کے ہم زبان ہو کر یہ کہنے لگیں کہ غیر حقیقی اشیا بھی حقیقی اشیا کی طرح موضوعی نہیں ہوتیں، کیونکہ ایک شے معروضی ہوتے ہوئے بھی غیر حقیقی ہو سکتی ہے۔

ایک غیر تعلیم یافتہ شخص کے نزدیک خواب کوئی نفسی، تجربہ نہیں بلکہ ایک دوسری دنیا کی فی الواقع سیر ہے، لیکن وحشی بھی غلطیاں کرنے کا اقبال کرتے ہیں مگر وہ لوگ جن میں سو فطانت اور تصنع زیادہ پیدا ہو گیا ہے۔ وہ غلطی اور خواب دونوں کو قطعی طور پر ذاتی تصور قرار دیتے ہیں۔ چارلس پیرس کا خیال تو یہاں تک ہے کہ ایسا کسی غلطی یا نادانیت کی وجہ سے ہوتا ہے، جس کا کوئی مذکور سبب ضرور ہے کہ ہم کو سب سے پہلی بار شعور ذات ہوتا ہے، بہر حال فہم عامہ اور فلسفہ کی نظر میں اگر لفظ موضوعی کے کچھ معنی ہو سکتے ہیں تو وہ بھی کئی تعلیمات ہیں جن میں کوئی دوسرا شریک نہیں اور جو معروضات کے قطعی سیر پر تصدیقات کو غلط مادہ پر ڈال دیتے ہیں۔

لیکن فہم عامہ حقیقت کا آخری معیار نہیں ہو سکتی، اگرچہ یہ حقیقت کو اس اصول کا قطعی طور پر قائل ہونا ہے کہ تصورات ذہنی نہیں ہوتے تو اس کو فہم عامہ کو خیر باد کہنے کے لئے تیار ہو جانا چاہئے جو دشواریاں ہمارے پیش نظر ہیں، ان کے لحاظ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ غلطی کا کوئی معقول نظریہ بنانے کے لئے حقیقت کو غیر معمولی ذکاوت سے کام لینا ہو گا لیکن یہ امر بعد حقیقت کے حامی کے لئے ہمت شکن نہیں ہے۔ ذکاوت اس کا اندیاز ہی وصف ہے کیونکہ جدید حقیقت ایک نہایت نازک خیال فلسفہ ہے، اس کی خصوصیت خاص طور سے قابل لحاظ ہے کہ وہ فہم عامہ کے بیٹ سے پیدا ہو کر ایک تنومند فلسفہ کی شکل میں بدو ان چڑھتی ہے جس کی

موجودات یاں دوسرے فلسفوں کے مقابلہ میں زیادہ بیدار ذہن معلوم ہوتی ہیں اور ان پر سید گویوں کا خمیازہ اس کو اس لحاظ سے زیادہ جھگڑنا پڑتا ہے کہ اس کے اراکین ایک دوسرے سے نہایت مختلف نتائج پر پہنچتے ہیں۔ ہم نے یہاں تک صرف پہلے قضیہ سے بحث کی ہے یعنی صرف اس مسئلہ پر نظر کی ہے کہ خیال علم اپنے وجود کے لئے نفس کے محتاج نہیں ہونے۔

۲۸۴۔ دنیا میں کثرت ہی کثرت ہے نہ کہ وحدت، اس لئے تخیل ہی حقیقت تک رسائی کا طریقہ ہو سکتا ہے۔

قارئین کو ہم نے محسوس کیا ہو گا کہ پہلے قضیہ کے تحت میں حقیقت کے تمام دلائل کا رخ موضوعی تصوریت کی جانب تھا لیکن آج کل بہت کم ایسے حامی شیعہ ہیں جو اس کے مدعی ہوں کہ موجودات اپنے وجود کے لئے علم کے محتاج ہیں بہت سے ان میں یہ کہتے ہیں کہ اشیا کا وجود ہمارے عزم میں ہے یا ان کی قدر اور معنی میں ہے اور اس پر یہ اضافہ کرتے ہیں کہ موجودات کے وجود کا سرچشمہ انسان محدود عزم نہیں ہے، معروضی تصوریت کے حامی کی نظر میں ہمارا سارا اور اس کی علم فاعلی اور تخلیقی ہونے کے بجائے انفعالی ہے اور وہ حتمی حقیقت سے اس باب میں متفق ہے کہ جس چیز کا ہم کو علم ہوتا ہے وہ ہمارے باہر ہی ہوتی ہے چنانچہ جہاں تک اس قضیہ کی تردید کا سوال ہے کہ موجودات کا وجود ان کے علم پر مبنی ہے، تصوریت کو کوئی صدمہ نہیں پہنچتا۔

لیکن معروضی تصوریت جانتی ہے کہ عالم کو ایک وحدت تصور کیا جائے اور اس وحدت کو جو اپنی ماہیت میں، ذہنی سہ سے مختلف موجودات عالم کا مادہ سمجھا جائے نہ کہ ان کا مرکب یا ان کی پیداوار چنانچہ اگرچہ یہ حقیقت کا دوسرا قضیہ صحیح ہے تو معروضی تصوریت کو ماننا دشوار ہو جاتا ہے۔

۲۸۵۔ طبیعیات کی تحلیل سائنسہ جو ہر مادہ رقبہ کا انکشاف کرتی ہے حقیقت اور سائنس کے عام عقائد کے مطابق یہ چیزیں ملی الترتیب حقیقت سے زیادہ قریب ہوتی ہیں۔ جب ہم گیس کو متعدد سالمات کا ایک مرکب سمجھتے ہیں فہم حقیقت سے زیادہ قریب ہیں، یہ مقابلہ اس کے جب ہم گیس کو ایک سیال شے سمجھتے ہیں، اور جب ہم اپنی ذہنی خوردبین سے حجرہ کی آخری حد تک



پہنچ جاتے ہیں تو حقیقت سے اور بھی زیادہ قریب ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح حیاتیات میں نامیہ کی تحلیل غلا یا میں کی جاتی ہے اور نفسیات میں نفس کو احساسات یا تجربہ کی چھوٹی چھوٹی جڑوں میں تحلیل کیا جاتا ہے کیا یہ وحدہ میں ادما کا کیاں بھی یہ مقابلہ مجموعی و کلی نامیہ اور نفس کے حقیقت کے زیادہ قریب ہیں۔ مادی حقیقت کا اندیشہ تو یہ ہے کہ موجودات کی ظاہری سادگی میں ہمیشہ گمراہ کرتی رہتی ہے جس کو سادہ نمائی کا منالطہ کہنا ہے جانہ ہوگا حامی تصویریت اسی منالطہ کا شکار ہے جب وہ نفس یا ذات کو اصلی وحدت فرض کر لیتا ہے۔

۲۱۹۔ مادی تصویریت اس امر پر خاص طور سے زور دیتا ہے کہ تحلیل عناصر کے علاوہ اور باتوں کا بھی انکشاف کرتی ہے مثلاً اشبار کے درمیان علانے۔ ان علانے کی مختلف انواع باہمی تعامل کے طریق جن کو ہم قریب کہتے ہیں۔ یہ تمام نظم و دروہست اور قوانین بھی اپنی جگہ حقائق ہیں اور ڈالٹن نے نہیں سمجھے جاسکتے مکان جس میں جواہر کا رفرما ہے کوئی لاشے نہیں ہے، ہر جوہر کے دوسرے جوہر کے ساتھ جذب و دفع و نفس کے جوہر کا وہ جوہر کا ایک خاص جزو ہے، وہ دو جوہر جن کی ماہیت ہے کہ ایک دوسرے کی کشش کریں دو علیحدہ چیزیں نہیں بلکہ ایک ہی شے کے دور کن ہیں۔ اس لئے کائنات کی کل موجودات جو کہ ایک دوسرے سے متعلق ہیں اس لئے وہ اپنی آخری تحلیل میں ایک ہی ہوتی ہے۔

اس کا جواب مادی حقیقت کی جانب سے ہے کہ علانے کی دو قسموں میں جن میں ہیں امتیاز کرنا چاہیے بعض علانے عناصر کی ماہیت کا خاص جزو ہوتے ہیں جبکہ دوسرے علانے اتفاقی ہوتے ہیں جو عناصر میں کوئی نمایاں فرق پیدا کئے بغیر ٹوٹتے اور چڑھتے رہتے ہیں گیس کا ایک سالمہ دوسرے سالمات سے جدا کیا جاسکتا ہے اور وہ تقریباً سالمہ کی حیثیت سے بھنبہ برقرار رہ سکتا ہے لیکن ایک غلیہ نامیہ کے دیگر غلا یا سے جدا ہو کر بھنبہ غلیہ نہیں رہ سکتا، جدا ہوتے ہی اس کی "روح" پورے ذرہ کو چھو جائے گی۔ دوسرے لفظوں میں غلا یا کی ماہیت کی یہ شرط خاص ہے کہ وہ نامیہ کے اندر ہو اس لئے غلا یا کے باہمی علانے کو "داخلی" علانے کہتے ہیں اور وہ غلیہ کے اجزاء ترکیبی میں شامل

ہیں، لیکن ایک سالمہ کا دوسرے سالمہ سے علاقہ یا زیادہ عام فہم لفظوں میں ایک اینٹ کا دوسری اینٹ سے علاقہ "خارجی" علاقہ ہوتا ہے کیونکہ کسی اینٹ کا دوسری اینٹ سے جدا ہونا اس کی ماہیت کے منافی نہیں۔ جدید حقیقت علانے موجودات سے انکار نہیں کرتی اس لئے کہ وہی کائنات کی تشکیل کرتے ہیں اور نہ اسے اس امر سے انکار ہے کہ علانے کی بجائے خود حقیقت ہے بلکہ وہ خود اس امر کی مدد ہے کہ اکثر علانے محض خارجی نوعیت کے ہوتے ہیں، بالخصوص وہ باہمی بندش کے رشتے جو سازی کائنات کو آپس میں باندھے ہوئے ہیں ان میں تصور اور اشیا کے باہمی علانے بھی شامل ہیں، چنانچہ جو حقیقت ہمارے پیش نظر ہے وہ یہ ہے کہ مستقل اور علیحدہ علیحدہ ہستیوں کی متعدد جماعتیں ہیں جو ایک دوسرے سے آزادانہ علاقہ رکھتی ہیں یعنی اصل "بالاخرہ کثرت حقائق" ہے۔

۲۱۷۔ ایسی حالت میں ہیں کائنات پر نظر جزو سے کل کی جانب ڈالنا چاہئے نہ کل سے جزو کی جانب اور نفس چاہے وہ جو کچھ بھی ہو اسے تحلیل کئے نتائج کا اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک یہ طے نہ ہو جائے کہ آیا وہ اصلی اور بسیط ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے یا نہیں، اور یا وہ مختلف عناصر کا ایک مرکب ہے؟ ہر ظاہر مادی حقیقت کا رجحان دہریت کی جانب زیادہ معلوم ہوتا ہے جس کا کہنا یہ ہے کہ نفس اس وقت تک معرض ظہور میں نہیں آتا جب تک نامیہ اپنے نظام جسمی کے ساتھ ظہور پذیر نہ ہو جائے اور اس نوعیت کے غیر ذہنی لیکن واقعی اجزاء کے بکجا ہونے سے جو شے پیدا ہوتی ہے وہ ایک مرکب ہوگا نہ کہ کوئی بسیط شے۔

نفس کی قابل اطمینان بنانا نہ تحلیل، جدید حقیقت کا ایک نامیہ کام ہے جو ہر حال فلسفہ کی ایک نوخیز تحریک ہے لیکن نفس کی تحلیل کے چند من چلے خاکے بن چکے ہیں اور ان میں سب سے زیادہ جرمی اور اصولاً سب سے زیادہ سادہ ہولٹ کا نظریہ شعور ہے۔

ہولٹ کے نزدیک نفس بھی چند عناصر سے مرکب ہے، فرض کیجئے احساسات سے لیکن یہ احساسات فقط نفس کے نہیں ہوتے، بلکہ وہ مادی موجودات کے بھی عناصر ہیں جیسے کسی دور کا



ہر چوک بنا ہوا ہوتا ہے جس کا خلق دونوں شرکوں سے ہوتا ہے اور چکر کی سے نہیں۔ اسی طرح احساسات نفس کا بھی جزو ہیں اور فطرت کا بھی جس کا فیصلہ دوسرے اجزاء کے میل سے ہوتا ہے۔ پہلے خود وہ چند غیر جانبدار ہستیوں میں جب وہ دوسری اشیا کے ساتھ سلسلہ ملت و محال میں ظاہر ہوتی ہیں تو وہ موجودات کے اجزاء نہ کہیں ہیں اور جب وہ اس نظام کے اجزاء ہوتے ہیں جسے ہم حافظہ کا تسلسل کہتے ہیں تو وہ نفس کے اجزاء ہیں۔

اس سے پتہ چلتا ہے کہ علم اشیا کو وجود میں نہیں لاتا، بلکہ وہ اشیا کے ساتھ ایک شغلات رشتہ کا نام ہے۔ جاننے والا اشیا اور ان کے باہمی اخروفاخر سے باہر نہیں۔ اس لئے ایک عالم معلوم کا رشتہ، یا کوئی شعور کا کائنات میں کوئی متعلق ہستی نہیں بلکہ نفس اور علم ان ہی غیر جانبدار ہستیوں کا نظام حافظہ میں باہمی عمل ہے۔ نفس کبھی موجودات کی ان بے شمار غیر جانبدار ہستیوں میں سے کچھ منتخب کر لیتا ہے اور اس انتخاب کا اختصار اس رویہ پر ہے جو نظام میں اپنے ماحول کے ساتھ انجام دے سکتا ہے۔ خواب، تخیلات، غلط تصدیقات یہ سب غیر جانبدار دارچینوں ہیں۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ تخیل کی ایسی دھجیاں ہیں جو دوسرے غیر جانبدار اجزاء سے میل نہیں کھاتیں۔

چنانچہ نفس ان ہی اجزاء کا ایک غیر متعلق اور عارضی مرکب ہونے کی حیثیت سے وہ اجزاء اپنی جگہ نسبت متعلق ہیں، کائنات کا تخلیقی جوہر ہونے کے اعلیٰ ناقابل ہے۔

۲۱۸۔ تیسرا تفسیر۔ صورت کی مجوزہ وحدت کائنات، ایک لحاظ سے بے معنی اور دوسرے لحاظ سے غیر اخلاقی ہے کیونکہ اس کا مفاد ایک ہی شے میں خیر و شر کو مرعوم کر دینا ہے۔

بے معنی اس لحاظ سے کہ جو علم نگاہ پر لگا یا جاتا ہے اس سے بھری "جزوہ" کا استثناء، منطقی اور درست ہے۔ نفس غیر ذہنی اشیا کی ضد ہے اور اسی ضد میں اس کے مخصوص معنی مضمر ہیں۔

جب ہم ہر شے کا جو نفس کو قرار دیتے ہیں تو یہ ضد فنا ہو جاتی ہے اور اس لئے تصدیق کا مفہوم خطہ ہو جاتا ہے۔ ہر شے کا مرجع نفس کو شمار اتنا بالآخر ایک نہایت فعل مثبت ثابت ہوتا ہے، بالخصوص جب ہم نہیں سمجھ سکتے کہ ایسے نفس کی اوجیت کیا ہوگی بولچہ اور محیط کل ہے۔

اخلاق کے منافی اس بنا پر ہے کہ ہم کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ غیر و شر کو کائنات میں اپنی اپنی جگہ پاسے جاتے ہیں نفس مطلق میں اگر ایک دوسرے سے نکل گیا ہو جائے ہیں اور ان کا تضاد مٹ جاتا ہے۔ اگر نفس مطلق خیر مطلق بھی ہے تب دنیا کا شر ایک نظر فریب منظر ہے جس کو اگر ہم مطلق نقطہ نظر سے دیکھیں تو غائب ہو جاتا ہے اور علیٰ ہذا ہماری نظر سے بھی اسی مناسبت سے غائب ہوتے رہنا چاہئے جتنا کہ ہم اس مطلق نقطہ نظر کے قریب آنے میں کامیاب ہوتے جائیں، حاکم حقیقت کے نزدیک اس نظریہ سے اخلاقی لاپرواہی اور کوتاہی عمل میں بہت افزائی ہوتی ہو اور گویا بدکرداری کا ایک بہانہ ہاتھ آتا ہے بقول اسپا لڈنگ:-

مہلے سے مہلے فنا ہو جائیں لیکن ایک نکتہ ضروری ہے کہ جو شر کو شر کے مقام پر رکھے گا

اور ہر اس دلیل کو اس کے وجود کے خلاف ہر باطل تصور کرے گا۔ شر و شر ہے، نہ ہم ہے

کسی دوسری شے میں تبدیل کر سکتے ہیں اور نہ دلیل کے زور سے اس کے وجود کو عدم ثابت کر سکتے ہیں۔

نفس مطلق کا وجود (بشرطیکہ وہی کوئی شے ہو) کائنات کے حقیقی معاملات میں خیر و شر ہی کا ساتھ ہو سکتا ہے اگر ایسا ہے تو اس کا وجود مستقبل کی مہیودی کی کس طرح ضمانت کر سکتا

ہے مطلق نفس کے چیراہ میں بھی اسی طرح غیر جانبدار ہونا چاہئے جس طرح مادہ کے لباس میں۔ اس لئے کہ ہر وہ شے جو کل اشیا کو محیط ہونے کی مدد می ہو، اس کو کسی کا طرفدار نہ ہونا چاہئے

لیکن اخلاقی زندگی اس قسم کی پاسداری کی طالب ہے اس لحاظ سے حقیقت عملیت کے بالخصوص ولیم جیمز کے ہم خیال ہے جس نے نہایت دلیری سے مطلق کو تا بعد الطبیعیاتی عفریت

کہہ کر اس کی تحقیق کی (مذہبی تجربات کے اذاع ۱۹۲۲ء اور ملاحظہ ہوں خطوط ولیم جیمز ۱۹۳۵ء)

حقیقت کے دعوے اور صورت کی تنقید کے لئے جو حقیقت میں شامل ہے اسی قدر بحث کافی ہے۔



## باب ۲۹

### تنقید حقیقت

۲۱۹۔ حقیقت ایک ایسا نظام خیال ہے جو شروع ہی میں خلاف معمول نہایت حفاظی سے اقبال کر لینا ہے کہ وہ اس قابل نہیں ہے کہ اس کی جانچ پڑتال کی جائے۔ اس کے مسلک میں سے ایک یہ ہے کہ کوئی شے فکر سے الگ رہ کر نہ رہی جاسکتی ہے اور نہ تصور کی جاسکتی ہے ہاں وہ یہ ضرورتاً نہیں کہ نفس کو مرکوز قرار دے کر نتائج کیلئے میں مجملت نہ کرنا چاہئے۔ وہ عمل اور ارک کی تحلیل کرتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ وہ شے جو محل اور ارک ہے مرکب سے آنا دہے جس کے یہ معنی نہیں کہ مرکب سے اس کا کوئی علاقہ نہیں یعنی کوئی ایسا علاقہ نہیں جس کی بنا پر ہم یہ کہہ سکیں کہ اس کا مرکب پر انحصار ہے گویا ارک کے وقت مرکب اس وجود کا سبب اور عامل ہے۔ مگر حقیقت بلاشبہ اس دعویٰ میں حق یہ جانب ہے کہ ارک کے وقت ہم چھوٹے نہیں کرتے کہ ہم اشیا کی تخلیق کرتے ہیں لیکن یہ کافی ثبوت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس امر کو ثابت کرنے کے لئے کہ شے مرکب کے ارک پر انحصار کے جتنے پہلوئے اس میں سے کوئی فرد گزشتہ نہیں ہوا۔ ہم کو یہ ثابت کرنے کی ضرورت ہے کہ شے مرکب نفس سے ملحدہ وجود رکھنے کے قابل ہے اور اس کا فیصلہ جاتی یا نفسی تجربہ ہی سے ہو سکتا ہے۔ مثلاً اس آزمائش سے کہ آیا ہم خیال کا فکر سے ملحدہ تصور کر سکتے ہیں جو براہِ حق نامکن عمل تجربہ ہے۔ اس احمقانہ نظریہ کی ٹروڈو ہیوم جیسے مرتبہ کے فکر نے تائید کی ہے تحلیل سے یہ پتہ نہیں چلتا کہ آیا مرکب، مرکب سے جدا ہے یا خود ہی علاقہ رکھتا ہے (تحلیل سے ہمیں صرف یہ پتہ چلتا ہے کہ مرکب کا مرکب پر مبنی ہونا ثابت نہیں۔

حقیقت اپنی تائید میں تین وجوہ پیش کرتی ہے پہلی وجہ آنسو ریت کے دلائل کی تاریکی ہے جس کی وجہ سے ہماری طبیعت اس کی طرف سے ہٹ جاتی ہے تیسری وجہ فہم عامہ کے وہ وجدانات ہیں جو تصویریت نظر انداز کر دیتی ہے۔ تیسرے ایک منظم نظریہ کائنات کی تشکیل ہے جس کی بنا پر ہی مفروضات پر نہ ہو۔

۲۲۰۔ یہ سب وجوہ جہاں تک کہ وہ پایہ ثبوت پر پہنچ سکتے ہیں نہایت موزوں ہیں تیسری وجہ کے متعلق اتنا کہنا ضروری ہے کہ اس سے حقیقت کی فی الجملہ تائید نہیں ہوتی اس لئے کہ ابھی تک کوئی مدلل نظام حقیقت وجود میں نہیں آیا ہے۔ پہلی اور دوسری وجہیں البتہ ٹھوس ہیں۔ اس میں شک نہیں کسی فلسفیانہ اصطلاح کو کیلئے کلام بنائینے سے سننے والوں کی طبیعت اکتا جاتی ہے اور تنفر سا پیدا ہوتا ہے مثلاً اس امر کی تکرار کہ جہاں جہاں احساس ہے وہاں علم ہے اور یہ احساس اس وجدان کی حد تک پہنچ جاتا ہے کہ تصویریت اپنی موجودگی میں اپنے نتائج پر مبنی قبول کرتی جاتی ہے چنانچہ پہلی وجہ دوسری وجہ میں ضم ہو جاتی ہے اور یہ لطیف کی بات ہے کہ وہ نظام فکر جو اپنی عقلیت پر نازاں تھا اپنی سفارش میں وجدان کا سہارا ڈھونڈنے لگتا ہے یعنی وہی وجدان جو اس کے اور تصویریت کے درمیان ماہ الاشیاء تھا۔

میرے خیال میں جدید حقیقت کا ایک اہم جزو فلسفیانہ رجعت پسندی ہے یعنی کائنات کے سید سے سادے نظریہ کی جانب بازگشت اور یہ دیکھنا کہ جو وجدانات نسل بعد نسل چلتے آئے ہیں ان کی از سر نو تنظیم سے کیا نتیجہ برآمد ہو سکتا ہے۔ اس مفروضہ کا تجربہ کیجئے کہ آیا انہی اسی طرح اپنی جگہ قائم ہوتی ہیں جب وہ ہماری نظروں سے اوجھل ہیں۔ اس مفروضہ کا تجربہ کیجئے کہ نفس ایک بڑی دنیا میں ہے نہ کہ دنیا کسی نفس میں۔ دنیا کو مستقل حقیقی چیزوں کا مرکب تصور کر کے دیکھئے اور پھر ہی کے اس خیال سے اتفاق کیجئے کہ نفس انسانی فطرۃً اور عادتاً حقیقت پسند ہے چنانچہ حقیقت کو اس قدر پہنے ثبوت کی ضرورت نہیں ہے جس قدر رفع تنقید کی۔ اگر یہ صحیح ہے تو ایک نظام فلسفہ کے لئے اس سے زیادہ اور کیا خوش قسمتی کی بات ہو سکتی ہے کہ وہ سرے سے اپنے متعلق



بارشوت سے بلکہ دوش ہو جائے۔ جدید حقیقت کی اصلیت ہے جو تجربہ کی ایک بہ طرز تو تعبیر ہے۔  
۲۲۱۔ اس میں شک نہیں کہ یہ وجدانات بھی دیگر وجدانات کی طرح توضیح طلب  
ہیں اور ہم کو اس عام خیال کا جائزہ لئے بغیر نہ چھوڑ دینا چاہئے کہ انسان فطرۃ حقیقت کی طرف  
مائل ہے۔ تو رہا دیکھئے کہ ہر کسے کا دھرمی تھا کہ وہ نفسیوں کے مقابلہ میں عوام کے نقطہ خیال کا  
تربہ جان ہے فہم عامہ کا وجدان مستقل اشیاء کے متعلق کیا کہتا ہے؟

میرے خیال میں صرف یہ کہ میں اپنے میں کوئی غیر معمولی تبدیلی کئے بغیر اشیاء میں تبدیلی  
پیدا کر سکتا ہوں اور اشیاء اپنے مشاہدین میں اپنے کو تبدیلی کئے بغیر تبدیلی پیدا کر سکتی ہیں۔ جب  
میں کسی اینٹوں کی دیوار یا درخت کی جانب متوجہ ہوتا ہوں تو اس وقت میں خاص طور پر اپنی  
جانب متوجہ نہیں ہوں چنانچہ جب میری توجہ اینٹوں کی دیوار سے آچٹ کر درخت کی طرف  
جاتی ہے میں اپنی ذات میں کوئی تبدیلی محسوس نہیں کرتا، خواہ اعتبار محسوس کی رودیں ایک  
قائم ٹھہرے یعنی ایسی شے جو ہمیشہ میرے ساتھ رہتی ہے، علیٰ ہذا جب میں دیوار سے اپنی توجہ  
ہٹا لیتا ہوں اور کوئی اور مشاہدہ کرنے والا میری جگہ لے لیتا ہے تو وہ وہی دیکھنے لگتا ہے جو  
میں دیکھ رہا تھا یعنی اب یہ دیوار مشاہدین کی رودیں ایک قائم چیز بن جاتی ہے، اس سے  
معلوم ہوا کہ مشاہدین اور دیوار میں ایک دوسرے پر مبنی نہیں لیکن دو امور پر فہم عامہ خاموش  
ہے، ایک تو یہ کہ جب میں اپنی ذات کی جانب متوجہ ہوتا ہوں تو میرے شعور میں کوئی خارجی  
شے نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ درست نہیں اس لئے کہ یہ تو ہو سکتا ہے کہ کسی خاص خارجی شے کو نظر انداز  
کر کے اپنی ذات کی طرف متوجہ رہ سکتا ہوں لیکن یہ صحیح نہیں کہ ان کو ہر حیثیت مجموعی نظر انداز  
کیا جا سکتا ہے، یعنی کل فطرت کو نظر انداز کرنا میرے اختیار سے باہر ہے، علیٰ ہذا فہم عامہ اس مسئلہ  
پر بھی خاموش ہے کہ خارجی شے جو میرے نفس یا آپ کے نفس کی محتاج نہیں وہ ہر حیثیت مجموعی  
کل نفوس سے آزاد ہے اور یہی ہے ایسی ہی اپنی جگہ قائم رہ سکتی ہے۔

ایک وجدان اس مسئلہ پر روشنی ڈالتا ہے، ہر نفس وراثت ہیڈ نے اس کو موضوعیت کے

خلاف بہ طور دلیل مزید کے پیش کیا ہے کہ:-

یہ بات میری سمجھ میں نہیں آتی کہ ایک مشترک عالم خیال بغیر ایک مشترک عالم محسوسات کے کس طرح

قائم ہو سکتا ہے؟

اس کا یہ سلسلہ ہے کہ ایک مشترک عالم خیال ہونا چاہئے ورنہ ہم ایک دوسرے سے تباہ و خالیات  
کس طرح کریں گے لیکن سوال یہ ہے کہ پھر اس وجدان سے کیوں نہ مرد چاہی جائے جس کا یہ کہنا  
ہے کہ محسوسات عالم ایک مشترک عالم ہے کیونکہ یہ ہم سب کو مسلح ہے کہ ایک ہی دیوار کو بچا سے  
ایک ایک کر کے دیکھنے کے، ایک جماعت ایک دم سے بھی دیکھ سکتی ہے مجھے ان دیکھنے والوں  
کو دیکھ کر یہ نتیجہ نکالنے کی ضرورت نہیں کہ دیوار ایک مشترک شے ہے، پھر میں ہر کس طرح جاننا ہوتا ہے؟  
میں شے کو ہم دیوار کی معرفت دیکھتے ہیں اس سے یہی فضا ہے میں اس کو موضوعی طور پر  
اپنا نہیں سکتا اس لئے کہ اس کی فطرت کا یہ تقاضا ہے کہ اس کے بہت سے دیکھنے والے ہوں  
اگر اسی کا نام فہم عامہ ہے اور میرے خیال میں ایسا ہی ہے تو فہم عامہ حقیقت کے اس دعوے کی  
تائید کرتی ہے کہ علم حاصل کرنے وقت میں اپنی ذات سے باہر چلا جاتا ہوں محسوس شے مجھ سے آزاد  
ہے اور اس کے ساتھ وہ یہ بھی بتاتی ہے کہ میں اپنی ذات سے باہر جانے کی حالت میں ایک ایسی  
دنیا میں داخل ہو جاتا ہوں جس کے ساتھ میرے نفس کے علاوہ دوسرے نفوس کا بھی رشتہ قائم ہو  
اور اس لئے یہ مخصوص طور پر حقیقت نہ ہوئی، اس گتہ پر عرضی تصویریت فہم عامہ سے زیادہ  
قریب معلوم ہوتی ہے۔

چنانچہ اگر ہم اس نتیجے کے فیصلہ کے لئے وجدان سے مراقبہ کرتے ہیں تو وہ حقیقت کے حق میں  
کوئی قطعی فیصلہ صادر نہیں کر سکتا، لیکن ہم کو حقیقت کے دعوے کی تصدیق کرنا ہے اور اس کے  
میب و ہز کو وجدانی پہلو سے نہیں بلکہ منطقی پہلو سے دیکھنا ہے۔

۲۲۲۔ کیا ادراک کی حقیقی تحلیل درست ہے؟

موضوعیت کی حقیقی تردید کے باوجود عرضی تصویریت ناقص نہیں ٹھہرائی جا سکتی، بلکہ



وہ صحیح تحلیل پر مبنی ہو معروضی تصویریت بھی اپنی بنا اس واقعہ پر رکھتی ہے کہ تجربی علم کے حصول کے لئے بنفس کو اپنے سے باہر جانا ہے اور روشن خیال فلسفیانہ دلیل کی پیروی میں وہ انہیں کرتی ہے کہ بہت سے حاسبات حقیقت تصویریت کی تعریف بہ کرتے ہیں کہ کسی شے کا وجود اس علم سے عبارت ہے خود ہر یک نے اس کی اصلاح کی ہے لیکن ہم اس تحلیل سے اتفاق نہیں کر سکتے جس لحاظ سے معمولی ادراک علم کی ایک انفعالی کیفیت ہے جس میں متغیر خارجی اثرات ظاہر ہوتی ہیں۔

ادراک میں ذہنی عمل، ایک ناقابل انکار حقیقت ہے محض رنگوں اور صورتوں کی موجودگی کا نام علم نہیں ہے کسی شے کے متعلق ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ اس کا علم ہو گیا اگر ہم اس کے متعلق یہ فیصلہ نہ کر سکیں (مثلاً یہ کہ یہ شے جو سامنے دس فٹ کے فاصلہ پر ہے، ایک دیوار ہے) اور یہ فیصلہ، ایک عمل ہے۔ تجربہ ہمارے ان سوالات کا جواب ہے جو نفس کا نبات سے پوچھتا ہے اگر سوال کا عمل ہماری جانب سے نہ ہو تو علم بھی نہ ہو۔ ایک نہ پوچھنے والے نفس کے لئے دیوار کا وجود بھی نہیں، اور ایک ایسے ہرگز نہ دماغ کے لئے دیوار کا وجود اس وقت ذہن نشین ہوتا ہے جب اس سے گھر ہو جاتی ہے اور آگے بڑھنا ناممکن ثابت ہوتا ہے۔

یہی عمل ہے جس سے صحیح اور غلط کا پتہ چلتا ہے رنگ اور شکلیں موجودہ چیزوں کی حقیقت سے ہماری معلومات میں کچھ اضافہ نہیں کرتیں اور اس لئے ان کے غلط یا محض خیالی ہونے کا امکان نہیں ہے میں کبھی غلطی کا مرکب نہ ہوں گا اگر میں اپنے فیصلہ کو اس فہم تک محدود رکھوں کہ فلاں رنگ یا فلاں شکل میرے سامنے موجود ہے لیکن اگر میں یہ کہوں کہ میں بھر کے فاصلہ پر ایک کھڑکی کے شیشہ پر کڑی بیٹھی ہے، مجھے آسمان پر در نظر آ رہا ہے، تو یہ ایک منطاط ہے غلطی اس عمل کا نام ہے جس کا موجودات پر اضافہ کیا جائے۔ میں اس وقت غلطی کر سکتا ہوں جب میں عمل کروں۔ میری غلطی کی حقیقت میرے علم ہی کے اندر ہے۔ ہر فیصلہ کے غلط اجزاء اسے ہی بنائے ہوئے ہوتے ہیں اگر دو فٹ کے فاصلہ سے میں صحیح صحیح فیصلہ کرنا ہوں کہ کھڑکی کے شیشہ پر

جوشے بیٹھی ہے وہ کڑی ہے تب بھی میں عمل کر رہا ہوں علم محض ایک شفاف کیفیت کا نام نہیں ہے بلکہ وہ ایک عمل ہے۔

لیکن کیا اس عمل سے شے مدرک میں کوئی تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور کیا یہ امر علم کے مفہوم کے منافی نہیں ہے

در اصل یہ سوال بڑا عجیبہ ہو گیا ہے۔ فرض کیجئے کہ کسی شے کا کوئی عرض مثلاً رنگ محض نفس مدرک کے لئے ہے، چنانچہ دیوار کی اینٹوں کی سرخی، اینٹوں کی ذاتی صفت نہیں ہے اور نہ وہ محض روشنی، رنگ، آنکھ اور دماغ کا ایک مرکب ہے بلکہ دراصل وہ یہ سب ہے اور ان سب کے ساتھ نفس بھی شامل ہے، چنانچہ جب یہ کہا جاتا ہے کہ اینٹوں کی دیوار سرخ ہے تو کیا میرے علم نے خود ہی شے میں کوئی تبدیلی پیدا کر دی اور اس لئے اس کی مقررہ تعریف غلط ہو گئی، ہرگز نہیں، اس لئے کہ میں ان حالات کے متعلق جو سرخ رنگ پیش کر رہے ہیں کچھ حکم نہیں لگا تاہم رنگ ہو سکتا ہے کہ میرے نفس نے بنایا ہو، (اگر آپ کو یہ لاکھی زبان پسند ہو) لیکن واقعہ یہ ہے کہ علم رنگ کو نہیں بنانا، علم کامل تصدیق ہے۔ وہ رنگ جو اس وقت اینٹ میں موجود ہے سرخ ہے چنانچہ تحلیل سزا پا غلط ہے جو حواس کی موضوعیت کو تسلیم کر کے استنباط کرتی ہے ایسی حالت میں علم خود اپنا بطلان کرنا ہے۔

یہ ملحوظ رہے کہ حامی حقیقت خود اپنے اصول کے مطابق مذکورہ بالا مفہوم میں حواس کی موضوعیت سے اس معنی کو گور نہیں کر سکتا کہ نفس وقوع مظاہر کے لئے ایک ضروری شرط ہو جس کو یقین ہے کہ طریق تحلیل، حق کی جانب رہنمائی کرنا ہے، اس لئے اینٹوں کی دیوار، روشنی جس بھر اعصاب اور دماغ کے نظام کی تحلیل جو طبیعیات پیش کرتی ہے، وہ مسلمہ ہے، لیکن اس تحلیل کی رد سے روشنی اور اسی کی ساری سادہ اکائیاں، کیا ہیں؟ ریاضی کے چند حسابی عمل جو اپنی ماہیت میں غیر روشن ہیں حقیقت نامرکب ہے۔ اگرچہ اعراض میں اضافہ ہوتا رہا ہے جیسا کہ ارتقاء خارجی سے پتہ چلتا ہے کہ اجزائے لاجزائی ایک دوسرے سے مل کر مختلف کیفیات پیدا کرتے



ہے ہیں چنانچہ ان امور پر نظر کرتے ہوئے ہم کسی عرض کے متعلق بہ حکم نہیں لگا سکتے کہ وہ ان  
موجودہ ہے جب تک کہ ہم واقعات کی دنیا میں کچھ واقع ہونا نہیں دیکھیں جن کا اثر کسی عرض کی شکل میں  
ظاہر ہوتا ہے۔ اس معیار پر عمل کرنے سے پہنچتا ہے کہ بہت سے نئے احوال جن کا وجود ارتقاء خارجی  
مختلف منازل ارتقاء پر تکمیل کرتی ہے، ان کے وجود کا استناد ہمارے نقطہ خیال سے ہو سکتا ہے  
ان کے وجود کی لازمی شرائط ہی ہے۔ ایسی صورت میں عامی حقیقت موجب گوگو کے عالم میں  
بڑھتا ہے۔ اس کو یا تو اپنا اصول تحلیل میں کو وہ حقیقت تک پہنچنے کا زینہ سمجھتا ہے، ترک کرنا  
پڑتا ہے، یا پھر فطرت میں وہی دور پر تسلیم کرنا پڑتا ہے، طبیعیات کی حقیقی دیوار وہ نہیں ہو  
جو میرے ادراک کی دیوار ہے۔

فطرت میں بہت کچھ نفس ہی کے فضل سے ہے نفس صرف علم کا آلہ نہیں ہے بلکہ زنجیر  
علاقہ کی ایک کڑی ہے۔

۲۲۲۔ ٹھوڑی دیر کے لئے فرض کر لیجئے کہ احساسات کا وجود درک کے باہر ہے اور حواس  
اس آگ میں بھی موجود ہے جو ذہن سے باہر ہے، تو ان کلیات کو کیا کہیے گا جو ہمارے ہر علم کی  
مثال میں جو ہم موجودات فطرت کے متعلق حاصل کرتے ہیں داخل ہوتے ہیں۔

ہم نے حقیقت کے نظریہ خطا کو ماننے سے اس بنا ہمارا کیا تھا کہ ہر فیصلہ میں غلطی کا جزو  
براہتہ سیراجی فعل ہوتا ہے۔ (لاحظہ ہو بند ۲۰۷) علیٰ ہذا یہ بھی مسلم نہیں ہے کہ کلیات (قوانین اور  
اجناس میں مجسم ہو کر) بالادسی دائمی عالم بالا کے ساکن ہو کر خالق میں یعنی مفکر کے نفس کے باہر اپنا  
وجود رکھتے ہیں۔

اس کی دو چیزیں ہیں، ایک تو بہت سرسری اور غلطی ہوئی سی وجہ ہے لیکن چونکہ بہر طور  
وجہ ہے اس لئے اس کے بیان کرنے سے بھی باز نہیں رہا جاسکتا، وہ یہ ہے کہ کلیہ اس طرح سوچا  
جانا چاہیے جس طرح کسی مقصد کا قصد کیا جاتا ہے یا تقریباً اسی طرح جس طرح گھوڑا گھوڑا جاتا ہے  
چہرہ سے الگ چڑھی ہوئی نیوری کا تصور ایک تجرید محض ہے اور تجرید ایک ایسی شے ہے کہ

اس کا رشتہ حیات ہماری فکر سے وابستہ ہے

دوسری، اگر ہم کسی کلیہ کو کوئی مستقل خارجی دیتے ہیں تو پھر سب کو دینا ہو گا اور کلیات  
کی تعداد بے حساب ہے، ہر ممکن تصور کو عالم خیال میں جگہ ملتا ہے۔ ہر نازک خیالی کو ہر رنگینی  
کے پہلو میں جگہ دینا ہو گی یہاں تک کہ یہ سب گڑبڑ ہو جائیں گے۔ ایسا عالم خیال، ہماری فکر  
کے لئے بالکل بیکار ہے، ہمارے اس ملاطفت کی حالت اس مال گودام سے بھی بدتر ہو جائے گی  
جس میں تل رکھنے کی جگہ نہ ہو یا پھر اس کی مثال موسیقی کے ایک ایسے کتب خانہ کی ہو گی جس میں  
لکھی اور بن لکھی راگ راگینیاں جو کسی آئندہ یا موجودہ آلہ موسیقی پر گائی جاسکتی ہیں، بلکہ جس میں  
نفس راگوں کے مجرد تصور ضبط تحریر میں لائے گئے ہوں، جس میں موسیقی کے لاتعداد وہ خیال بھی  
شامل ہوں جو بے جوڑ بھکر کر کر کے گئے تھے۔ ایسا لا انتہا ذخیرہ اپنے ہمہ گیر سوز و غماز کے  
کارن بالکل بے کار و بے معنی ہو گا۔ اس راج دج کا عالم کلیات یا عالم ہمارا ہے جو کچھ بھی ہو۔  
مجھے تو ایک جدید طرز کی دیوالا معلوم ہوتی ہے جو افلاطون کی مذہب تراشیوں سے بھی محروم ہو نہ  
ایک انتہائی خام خیالی کی مثال ہے جو حقیقت کے حلقہ بگوشوں کی واقعہ پرستی کا طرہ امتیاز ہے۔

دویم جس نے نفس مطلق پر یہ اعتراض کیا تھا کہ اس میں رطب یا بس سب شامل تصور کر لیا  
گیا ہے۔ اس کو دنیا کے ہر معاملہ کی تفصیل سے باخبر رہنے اور بے جانے کی ضرورت ہے کہ ایسا کیوں  
ہو رہا ہے۔ یہ تصور بیکار معلومات کے گندہ نالہ سے کم نہیں۔ اگر یہ تمام امور نفس کی جانب مغرب  
کئے جاسکتے ہیں جن کا فرض منصبی انتخاب ہے اور جس کا کام موجودات عالم پر غور کرنا ہے تو ذرا  
تصور کیجئے کہ عامی حقیقت کے اس عالم جواہر دائمی کا کیا شہر ہو گا جو اس کے خیال میں نفس مطلق  
کا بدل ہے اور جس سے کوئی شے نہیں چھوٹی بلکہ سب اس میں شامل ہے۔

۲۲۳۔ کیا حقیقت تک پہنچنے کی راہیں تحلیل ہی ہے؟

وہ اکاباں جن تک مل تحلیل اپنی آخری منزل تحقیق میں پہنچتا ہے یقیناً غیر حقیقی  
نہیں ہیں۔ عامی حقیقت اس خیال کو بالکل بجا طور پر بے سرو پڑتا ہے کہ ہماری فکر کسی شے



کی ساخت کے اندر جس قدر گہری جاسے گی اتنا ہی ہم حق کے قریب ہوتے جائیں گے۔ اجزا الایجرہ  
بشرطیکہ ہم ان تک پہنچ سکیں بے شک قابل لحاظ ہیں لیکن سوال یہ ہے کہ کیا وہ بنا پر کامل  
اور قطعی ہیں۔

اگر مستقل بالذات اشیاء کو کیا ہم اس واقعہ پر آنکھ بند کر کے ایمان لے آئیں کہ فلاں  
فلاں ایک ہی نوع کی اشیاء ایک ہی ساخت میں ڈھلی ہوئی ہیں اور ان کے اخذ کے متعلق مزید  
تفتیش کی ضرورت نہیں۔ بعد یہ حامیان حقیقت نے کونیات میں کوئی نمایاں تحقیق نہیں کی جو  
لیکن جو کچھ انہوں نے اس تک کیا ہے وہ یہ ہے کہ ان چھوٹی چھوٹی مخلوقات کو نسبتاً سادہ تخلیقی  
عمل یا کسی اور قوت کے ظل حمایت کی جانب منسوب کیا ہے جیسے پروٹیسٹا، الگ، بیکٹریا، وکیٹریا  
مکان و زمان۔

۲۲۵۔ اس خیال کے خلاف حقیقت کا احتمال بالکل حق بجانب ہے کہ ملائق صرف داخلی  
ہوتے ہیں جو ان اشیاء میں جن کے وہ ملائق ہیں کوئی تغیر نہیں پیدا کرتے۔ حرکت، تبادلہ قائم مقامی  
کائنات میں خارجی ملائق پر مبنی ہیں۔ جہاز بندرگاہ سے روانہ ہوتا ہے اور دوسری بندرگاہ میں  
جہاں تھا دبا ہی لنگر انداز ہوتا ہے۔ اس کے بندر میں بھی کوئی تغیر نہیں ہوتا۔

لیکن ہر خارجی علاقہ کے ساتھ ایک داخلی علاقہ بھی ہوتا ہے۔ ایک اینٹ کے لئے سیاہی  
ہے کہ وہ دوسری اینٹ کے پہلو میں ہے یا اس کے اوپر ہے لیکن یہ کہ وہ مکان میں ہے اور دوسری  
اینٹ کے پہلو میں ہے یا اس کے اوپر ہے اور یہ امر کہ وہ مکان میں ہے اور دوسری اینٹ کے  
پہلو میں یا اوپر ہونے کا امکان اپنے اندر رکھتی ہے ایک قابل لحاظ امر ہے۔ خارجی علاقہ داخلی علاقہ  
کی تفصیل ہے۔ داخلی علاقہ ناگزیر ہیں اور انہی سے کائنات کی شیرازہ بندی ہوتی ہے۔

۲۲۶۔ اگر حقیقت تک پہنچنے کی راہ میں تحلیل ہی ہے تو قیاس اس کا تقاضا ہے کہ اس کے  
ذریعہ سے سادہ اور بسیط اجزا تک رسائی ہوتی ہے اور اگر ہم ایک شے کی تحلیل مختلف طور پر  
کریں تو اخیر میں ہم ایک ہی سے اجزا تک پہنچیں گے مثلاً نفس چونکہ اسی قسم کے عناصر کا مرکب ہے

جن سے مادی فطرت نے ترکیب پائی ہے (غیر جانب دار اشیاء) اس لئے اپنی آخری تحلیل میں  
وہ بھی ان بسیط اجزا اور لایعجزی پر ختم ہونا چاہئے جن کا طبیعیات نے انکشاف کیا ہو لیکن کیا ایسا ہوتا ہے۔

نفس کا بسیط عنصر اپنی ماہیت میں ایسا ہونا چاہئے جیسے احساس کسی رنگ کا نشان یا  
مصیبتی جھٹکا۔ لیکن یہ امور طبیعیات کا فتویٰ صحیح ہے نہایت پیچیدہ اعمال کا تجربہ ہے، کہا جاتا  
ہے کہ ایک مرکب علت بسیط نتائج نہیں پیدا کر سکتی۔ تو کیا یہ ہمارا خیال صحیح نہیں کہ رنگ کا نشان  
بسیط ہے یا پھر ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ نفسی تحلیل کے بسیط عنصروں اور طبیعی تحلیل کے بسیط عنصروں  
میں فرق ہے؟

یہ دونوں تفصیل حقیقت کو پریشانی میں ڈالنے والی ہیں لیکن بہر حال آخر الذکر ناگزیر معلوم  
ہوتی ہے۔ یہ بالکل ناممکن ہے کہ طبیعی تحلیل کی آخری اکائیوں یعنی برقیوں (ELECTRONS) کو  
ہم ذہنیت کے عناصر بتا دیں، چنانچہ یہ نظریہ کہ نفس بسیط غیر جانب دار عناصر کے مجموعہ کی ایک  
عمومی تراش ہے قطعی طور پر اس نظریہ کے منافی ہے کہ تحلیل حقیقت نہ ہے۔

۲۲۷۔ ان حالات میں غالباً صلاح نیک یہی ہے کہ ہم نفس کے اس تصور کو خیر باد کہیں کیونکہ  
مسٹر رسل کے مخصوص نظریہ کو چھوڑ کر فطرت انسانی کا یہ نظریہ سب نظریوں کے مقابل میں زیادہ عقلی  
اور ذاتی معلوم ہوتا ہے ایک اور غرابی یہ ہے کہ یہ نظریہ حقیقت کے دیگر بنیادی اصول کے منافی بھی  
اس لئے کہ نفس اور موجودات کی ایک دوسرے سے آزادی اور علیحدگی اس وقت خاص  
طور پر نمایاں ہوتی ہے جب ہم یہ دیکھتے ہیں جیسا (بند ۲۲۶) میں مذکور ہوا کہ ایک ہی نفس کا ساتھ  
مختلف موجودات سے اور ایک ہی موجود کا سابقہ مختلف نفوس سے پڑتا رہتا ہے اور جملہ نفس  
در اصل یکساں حال پر قائم رہتا ہے موجودات میں تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے، ہو سکتا تھا کہ نفس  
میں باتوں کو جو حافظہ میں ہیں یا ہمارے جسمانی احساسات میں جو (حقیقت کے نقطہ نظر سے) نسبتاً  
استقلال کے مستقر اور آزاد و مستقل اشیاء کا مرکز ہیں، چھوڑ کر اور کسی حیثیت سے استقلال کا خائبہ  
نہ ہو اس قسم کی اشیاء کو نفس سے خارج کر دینے کے بعد نفس کے اندر پھر ایک دوسری چیز تسلیم کرنا ہوگی۔



یعنی نفسی حرکات و اعمال جن کا ہم ذکر کر رہے تھے۔

۲۲۸۔ لیکن ہیں اپنے اس بھر دوسرے ہر جو طریق تحلیل پر ہے کچھ ترسیم کرنا ہوگی۔ اس لئے کہ دنیا میں بعض اشیاء ایسی ہیں جو بسیط بھی ہیں اور مرکب بھی۔ ایک نقطہ نظر سے بسیط ہیں اور دوسرے نقطہ نظر سے مرکب۔ رنگ کا نشان اسی قسم کی ایک شے ہو سکتا ہے اور نفس اسی قسم کی دوسری شے ایسی اشیاء میں تحلیل کو حقیقت کا ایک حصہ ہی حاصل ہو سکتا ہے اور دوسرے حصے اور شاید اہم حصے فرو گذاشت ہو جانے کا اندیشہ ہے۔ نظر پر تحلیل کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ بات کو ایک ہی سمت میں تلاش کرتی ہے یعنی خوردبین کی سمت میں لیکن واقعہ یہ ہے کہ کائنات کی بساط میں غائبانہ و قسطنطینی چنانچہ یہ ممکن ہے کہ کائنات اپنے حصوں کے خارجی علاقے کو اپنے دامن میں رکھتے ہوئے اذرا جزا میں انتشار و آزادی ہوتے ہوئے، اسکی وحدت و بساط بھی کھتی ہیں۔

۲۲۹۔ کیا یہ صحیح ہے کہ اشیاء کے درمیان وحدت لاگرا اشیاء کے درمیان وحدت ہو سکتی ہے ایک غیر متعلق اور بے معنی خصوصیت ہے بالخصوص کیا خیر کے متعلق تصویریت کا نصفہ غیر اخلاقی ہے؟

حامی حقیقت کا یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ کل کے نفس مطلق کے اندر شامل ہونے سے کوئی واقعی مسئلہ حل نہیں ہوتا لیکن یہ ایک جائز سوال ہے کہ آیا ہم وحدت کو تسلیم کرنے سے باز رہ سکتے ہیں اور آیا حقیقت اس کی مقتضی ہے یا نہیں، کیونکہ کلمات خواہ ان کی دنیا پیچیدہ ہو، اور بارہ موجودات یا ہماری فکر میں ہوں، جو کچھ ہو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ وہ ایک نظام کے حامل ہیں اور کوئی بدیشان اور منتشر میوولی نہیں ہیں جس میں انواع شامل ہوتے ہیں اور ایک جنس اعلیٰ ہوتی ہے جس میں سب اجناس شامل ہوتی ہیں۔ ہو سکتا ہے کہ کبیرہ مسلی اعتباری نفسین سے خالی ہو لیکن وہ بے معنی نہیں کہا جاسکتا کیونکہ اس کے معنی "وہ ہے"۔

لے ملاحظہ ہو فرہنگ اصطلاحات۔

جو اس میں شامل ہے یعنی کائنات۔

اخلاطون کے اخلاط میں، اخلاطونی خاندان کے شجرہ کی ایک شاخ حقیقت کی طرف چلی جن میں فلاطیس اور اسقوٹس اور یگینا خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ انھوں نے اسی نتیجہ پر پہنچ کر کلیات کی حقیقت سے ایک نوع کی وحدت وجود کا استخراج کیا جس نے آئندہ چل کر تصوف، باطنیت یا سیریت کی شکل اختیار کی یہ تمام مفکروں حامیان حقیقت جدید کے ہم خیال ہیں۔ وہ اپنے نفسیوں سے جیسے کل نفس ہی نفس ہے سخت بیزار ہیں، اس کی وجہ یہ نہیں کہ وہ وحدت سے گریز کرنا چاہتے تھے، بلکہ اس لئے کہ وہ عجلت پسند عبارت آرائیوں سے نظر بدگمان ہیں۔ زمانہ حال کے تمام علم برداران حقیقت، اگر اپنے مسلمات پر قائم رہیں، تو اگر میں غلطی نہیں کر رہا ہوں، حقیقت کے جامہ میں جبر و سریت ہی ہیں، کیوں کہ ان کو وہ وحدت خیال چوں منطق تصورات میں تلاش کرتی ہے، ابعد الطبیعیاتی وحدت میں بھی ملتی ہے۔

۲۳۰۔ اب رہی اخلاقی و خوارق، اس میں شک نہیں کہ کائنات میں خیر و شر کا باہمی تعلق ہر حامی حقیقت کو اس فلسفہ سے بے اعتقاد بنادیتا ہے جس کی تان واجب الوجود کی مطلق ہستی پر ٹوٹتی ہے۔

حقیقت خیر و شر کو دو متضاد اوصاف کی حقیقت ہے، لیکن دوسرے سے خارجی علاقہ رکھتے ہیں تسلیم کرتی ہے، شر، خیر ہے اور خیر، خیر، خیر ایک انسانی معاملہ ہے جو انسانی کوشش اور انسانی آلات کے ذریعہ معرض ظہور میں آتا ہے۔ شر کی بیخ کنی کرنے کی ضرورت ہے، نہ کہ اس کے لئے صفائی پیش کی جائے۔ یہ جنگ بھی انسان کے سر ہوا ایک بڑی ذمہ داری ہے۔ مناسب طریقہ تحقیق سائنسی تحلیل ہے نہ کہ دعائیں مانگنا۔ حقیقت کا نظام اخلاقیات، مسلک انسانیت ہی ہو سکتا ہے۔ (جس کے مطابق انسان ساری کائنات کا مرکز تصور کیا جاتا ہے)

اس میں کسی کو شبہ نہیں ہو سکتا کہ شر، شر ہے۔ شر کو فریب نظر کہنے سے کوئی فائدہ نہیں، شر کا دعو کا بھی خیر ہی ہے۔ سوال صرف یہ ہے کہ آیا شر، شر ہی ہے کچھ اور تو نہیں یعنی ہر خیر سے قطعاً



خارج کا یہ کہ شرکچہ اور کسی اور شے کا جز بھی ہو سکتا ہے اور اس حیثیت سے کوئی دوسری صفت اپنے اندر بیدار کر سکتا ہے۔ برائیاں، اگر کسی کلمے میں شامل ہو جائیں، تو اکثر ان کی قلب ماہیت بھی ہو جاتی ہے مثلاً ظہور فہم کے لئے لازمی ہے ایک خوشگوار محرک کا کام بھی دینا ہے کسی دور یا لغزش قدم کو جب ہم یاد کرتے ہیں تو بجائے انوس کے ہمیں بے ساختہ ہنسی آتی ہے۔ اس طرح جذبات کی قلب ماہیت ہمارا آئے دن کا تجربہ ہے، یہ کوئی نظر پر نہیں بلکہ ایک امر واقعہ ہے اور اس کو غیر اخلاقی کہنا سخت حماقت ہے۔

خیر و شر ہمارے تجربہ میں اگر ایک دوسرے سے الگ اور مستقل وجود نہیں رکھتے، کیونکہ وہ نہایت غیر محسوس طریقہ سے تجربہ کرنے والے انسان کے ہر تجربے کے ساتھ خود بھی متغیر ہوتے رہتے ہیں اور چونکہ انسان دوران تجربہ میں وقت کے ساتھ بدلتا رہتا ہے تو خیر و شر کے کیفیات بھی یکساں نہیں ہوتے۔ سقراط کے جیروں سے بیڑیاں کاٹی جاتی ہیں اور وہ پنڈلیوں پر ہاتھ پیر کر تعجب کرتا ہے کہ کیا کسی حکمت سے نجات پانے سے زیادہ کوئی اور بھی راحت ہو سکتی ہے لیکن دور و جس کو ہر شخص راحت کی قیمت قرار دینے کے لئے تیار ہے وہ شخص نہیں ہے۔ وہ شر کے شہا کچا دو بھی ہے کسی کو رنجیدہ نہ کہو، سون کے اس قول میں اس اصلاح کی ضرورت ہے جو جب وہ مرتد جاتے ہو یعنی جب تک اس کی حیات کا پلہ راخاندہم جان نہ جائیں۔

لیکن فرض کیجئے کہ ہم نے اس کی داستان حیات بھی جان لی اور فرض کیجئے کہ اس کی داستان بھی، جیسا عام داستانوں کا قاعدہ ہے، مصیبت، توہین اور ظلم پر ختم ہوتی ہے۔ جس کی داد کسی کی لئے نہیں کی اور فرض کیجئے کہ اس کے مصائب بھی راحتوں میں تبدیل نہیں ہوئے تو یہ ضرور شخص کی مثال ہوگی۔ اس کے علاوہ اسے کچھ اور نہیں کہا جاسکتا۔ چنانچہ حقیقت کا یہ دعویٰ ہے جانیں کہ شر میں قلب ماہیت کی محض صلاحیت سے کائنات کے درد کا دوا نہیں ہوتا، تا دینیکہ واقعہ اس کی قلب ماہیت نہ ہو جاتی ہو۔

اس نقد پر ہم قیاس کرتے ہیں کہ حقیقت کے نقطہ خیال سے ہر لمحہ دوسرے لمحہ سے مختلف

ہے تحلیل صاف بتاتی ہے کہ وہ جدا جدا ہیں، ماضی ماضی ہے۔ اگر حال اور ماضی کے درمیان محض خارجی علاقہ ہے تو موت کے بعد ہر مثلاً مصیبت کا حساب کتاب بند ہو جانا چاہئے اور اس کی مصیبت کا خاتمہ ہو جانا چاہئے۔ کائنات کے کسی شر کا فرضہ اس کے ذمہ باقی نہیں رہنا جسے اس نے ببقا نہ کر لیا ہو۔ چنانچہ ہمیں اس وقت تک انتظار کرنا چاہئے جب تک سب مصیبت زدہ موت کے گھاٹ اتر جائیں، اس وقت شاید کائنات مارے شرور کی ہاک بھی جاگے یہ سن کر ہمارے منہ سے فوراً نکلتا ہے کہ یہ قاتلوں کی منطق ہے حقیقت کا قبیح اس سے صاف صاف انکار کرے گا، وہ غیر مقلوب شروں کے میزان سے نفس مطلق کے فرضہ میں اضافہ کر کے واجب الوجود کی بے بسی کی ایک طرح شہادت ہم پہنچانا ہے، لیکن اس نظریہ کے تحت میں وہ گذشتہ شروں کی ذمہ داری اپنے سر اوڑھ رہا ہے، وہ ماضی کو حال کا زندہ حصہ سمجھ رہا ہے اور زمان کی تقسیم کا قائل نہیں معلوم ہوتا۔ وہ زمان کے اجوا کی کڑیوں سے ایک اخلاقی سلسلہ بنا رہا ہے۔ اس کے نفس کی وحدت پرستی ایک ایسی شے بنا کر کھڑی کر رہی ہے جسے ذکر کرنے کا الزام وہ قادر مطلق پر لگا رہا ہے لیکن ایسا کرنے میں اسے تسلیم کرنا پڑے گا کہ غیر مقلوب شرور کا معاملہ نہایت مایوس کن ثابت ہوگا اگر ہم نفس مطلق کا وجود تسلیم نہ کریں جو انسان کی تسلیم درمنا کی سرحد سے باہر ایک اخلاقی سلسلہ کا خالق اور اس امر کا ضامن ہے کہ بظاہر داستان کا خاتمہ حقیقت میں خاتمہ نہیں ہے۔ غور کیجئے تو حقیقت اور دہریت سے یہ لازم آتا ہے کہ اکثر شرور قلب ماہیت ہوتے بغیر نہ جاتے ہیں۔ چنانچہ ہمیں کہا جاسکتا کہ تاریخ اور کائنات کی نفسی وحدت کا تصور اگر وہ صحیح ہے تو کوئی غیر اہم اور ناقابل توجہ بات ہے اور یقیناً غیر اخلاقی نہیں ہے۔

۲۳۱۔ چنانچہ استدلال فی الحال اپنی جگہ قائم ہے۔ ہم یہ نتیجہ نہیں نکال سکتے کہ حقیقت نے کوئی مدلل نظام بالبعد الطبیعیات ہم پہنچا دیا۔ اور میرے خیال میں کسی مدلل نظام کی بنا تحلیل کے

لئے فلسفہ کی جدید تحریکوں میں فلسفہ تاریخ کی تحریک ہے اور تاریخیت (HISTORICITY) اس کا ایک محرک اور اور نہایت دلچسپ تصور ہے، ان مفکرین کے نزدیک نفس انسانی کا ایک جز دوسری تاریخی بھی ہے اس تحریک کے علم ہزار



ناقص اصول، خارجی علالت اور مدرک اور مدرک کے باہم آزاد اور مستقل ہونے پر بھی نہیں جاکتی۔  
 یوں ہر اس میں شک نہیں کہ حقیقت فلسفہ کی ایک بہت بڑی خدمت انجام دے رہی ہے  
 تصویریت کی بھل بھاری اور غیر متدل سادگی کا اس نے خاتمہ کر دیا ہے۔ اسی کے ساتھ اس نے  
 متعدد دسے مسائل بھی پیش کر دیے ہیں مثلاً وہ خارجی علم پر زور دیتی ہے۔ اس نے دنیا کی واقعی  
 ہمچیدگی کی جانب میں متوجہ کر دیا ہے اور منطقی توجیہ و توضیح کی تعلیم کو اس کے بغیر ہر شے کو نفس  
 کی جانب منسوب کر دینے کو حاکم قرار دیا ہے اس نے ہر مسئلہ کو ایک ہی قاعدہ کے ماتحت حل کرنے  
 کی کاملاً نیا عادت کی اصلاح کی ہے اور مفکروں کی بہت افزائی کی ہے کہ وہ انفرادی طور پر ہر  
 کائنات کے گونا گوں مسائل پر فکر کریں گویا کائنات کی عادات جاریہ مقامی ہیں اور چھ چھ  
 پر نظریات کو اپنا مکمل کھیلنے کی پوری آزادی ہے اور پھر یہی حقیقت کا کام ناتمام ہے۔

اس میں شک نہیں کہ حقیقت کا ایک نیمچہ ہو گا کہ دھرتی ایک نئے روپ میں دنیا کے  
 سامنے آئے گی۔ دنیا کو نفس سے باہر نکال دینے کا ایک فائدہ یہ ہو گا کہ پھر حاکمی طبیعت کو کائنات  
 ہی میں نفس کی جھلک نظر آنے لگے گی نفس کی صفات اور کلیات کا ہر نو کائنات میں نظر آنے کا  
 حقیقت تصویریت کا مقابل تصویریت کے حوالوں سے کرتی ہے اس کو مادی جوہر کی برطرفی مسلم ہو  
 کائنات کی غیر جانب دار ہنسیاں، غیر جانب دار نہیں رہ سکیں۔ کائنات کی صورت شکل تجربہ  
 سے اس قدر ملتی جلتی ہے کہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے اندر بھی کوئی ایسی ہی قوت کار فرما ہے جو ہمارے  
 انکار کا مایہ نہیں ہے۔

حقیقت کی ایک کمزوری یہ ہے کہ وہ قاعدہ تجلی کی گریڈ کی میں یہ بھول جاتی ہیں کہ انسان کا آلہ  
 علم دو آگے (BI-FOCAL) ہے جو اس کائنات کے لئے بہانہ مرکب بسیط بھی ہو سکتا ہے نہایت  
 مناسب آلہ ہے حقیقت کا ایک نقطہ ماسکو تو ٹھیک ہے لیکن دوسرا ٹھیک نہیں اگر کائنات کے کچھ رخ  
 ایسے بھی ہیں جو اہل ہوش و خرد سے پوشیدہ لیکن مصور ہوں پر عیاں ہیں تو ظاہر ہے کہ حاکمی حقیقت کی  
 آنکھوں سے وہ اوجھل ہی رہیں گے۔ دوسرے ماسکو کا نام سریت ہے۔

## نوع ہفتم سریت باب سریت

”جو ذات واحد سے جدا ہے، وہ غم جوہری سے ہمیشہ بڑھتا رہے گا۔ جلال الدین

”دیوتاؤں، خدا رسیدوں اور خوش باش انسانوں کی زندگی یہ ہے۔ کرواٹ دیوی

سے آزادی، اور تنہا کی تنہا ذات کی جانب پرواز۔  
فلاطینس

۲۳۲۔ ہماری حقیقت پرستی، موجودات عالم کو تجلی کی آنکھوں سے دیکھتی ہے۔ کوہتی  
 ہے جو کہ تم عقل کے حلقہ بگوش ہو۔ اس لئے ”تم کو عقل کے تارکے ماننا چاہئے، جو اہر اور  
 عناصر کثر کائنات کے حقائق ہیں۔ وہ نہ ایک دوسرے پر مبنی ہیں اور نہ اپنے مدرک پر  
 تصویری اپنے وحدت وجود کے تصور میں مست ہے اس لئے کہ وہ تجلی ہی فہم کی حقیقتات  
 کو لطیفیت سے محروم سمجھتا ہے۔

ہمارے اندر تصویریت کا ایک اور بھی نکتہ ہیں ہے جو یہ کہتا ہے کہ حاکمی تصویریت  
 سب سے زیادہ تجلی کا مرکب ہے۔ کیونکہ (باہرہ) اعمار وحدت (وہ اپنی ذات میں اور  
 موجودات میں، اپنے نفس میں اور دوسرے نفوس میں نفس مطلق میں اور کائنات کے دیگر  
 نفوس غیر مطلقہ میں تفریق کرتا ہے۔ اس کام کو زبان ضرور وحدت وجود ہے۔ اس کا اعتقاد  
 ہے کہ تمام نفوس و موجودات، غرض کہ دنیا و مافیہا کا دار و مدار اس ایک نفس اعظم ہی پر ہے۔



لیکن دیگر نفوس محدودہ وغیرہ مطلقہ آزاد ہیں اور ان کو اپنے وجود و عمل کے استقلال و آزادی کا احساس ہے اور قدرت ہے۔ علاوہ ازیں فطرت ایک مشترک اور سب سے بڑا گمانہ ہے۔ ان سب امور سے شہ ہوتا ہے کہ حادی تصویریت مکمل طور پر وحدت وجود کا فاکل نہیں اس لئے کہ وہ اپنا رشتہ جب حقیقت سے جوڑتا ہے تو عقل ہی سے کام لیتا ہے جس کو وہ آخری نقطہ سمجھتا ہے۔

ہم جانتے ہیں کہ وہ علم جسے ہم معروضی کہتے ہیں وہ بعض حیثیات سے ناقص ضرور ہو اور اس میں مغایرت کا ہول ضرور ہے۔ ہو سکتا ہے کہ خبرات اور فیاضی کے امور میں ہمارا معروضی علم واقعات کے لحاظ سے بالکل ٹھیک ہو لیکن اس کی اہمیت ہماری نظروں میں کچھ نہ ہو یعنی وہ معاملہ کی روح سے بیگانہ ہو۔ کاروبار کے انتظام میں باقاعدہ ٹریننگ کسی شخص کو ایک کامیاب منتظم نہیں بنا سکتی۔ وجدان بھی بسا اوقات باوجود اپنی زندہ محسوسات بلا سمندر دانہ اور کئی فہم استعمال کرنے کے محسوسات کو مدرک سے مختلف سمجھتا ہے۔ علیٰ ہذا تصویریت باوجود ان تمام وجدانات کے جو اس تک ہماری رہبری کرتے ہیں ہمیں غیر مطمئن اور غم بھوری سے تڑپتا چھوڑ دیتی ہے معلوم ہوتا ہے وجدان کے آگے بھی کوئی اور منزل ہے جہاں پہنچ کر دوشی کا احساس غائب ہو جاتا ہے اور مدرک اور مدرک یک جان دو قالب ہو جاتے ہیں۔ فلسفہ کی اس آخری لوح کا یہی نظریہ ہے جو بخلاف حقیقت، وحدت حقیقت کا سبق دیتی ہے، اگر حقیقت واحد ہے تو اس کا صحیح علم ہمیں اسی وقت ہو سکتا ہے جب ہم اپنے نہیں اس میں جذب کر دیں یعنی جب علم کے معروضی مفہوم یومین و توانیا زہد اگر تا ہے ختم ہو جائے۔

”ویدارجن یا اس کے بعد کی کیفیت عقل و ہوش سے مختلف ہے، وہ عقل سے زیادہ عقل سے پہلے اور عقل کے بعد ہے۔ اس ضمن میں مانہ بعد کا ذکر وہی نہ ہوا چاہئے اس لئے کہ جو دیکھا جاتا ہے اگر ناظر و منظور کو بجائے ایک دو ہستیاں فرض کر لیا جائے۔

وہ دیکھنے والے کو اپنی ذات سے کوئی ملحدہ نہیں معلوم ہوتی اس لئے ویدارجن کے بیان سے زبان عاجز ہے۔ اس لئے کہ انسان اس لئے کی تعریف ایک غیر کی حیثیت سے کس طرح کر سکتا ہے، جبکہ وہ اس کی ذات کے ساتھ متحد ہے

(نیلینس اپنا دامن مشتم باب بند)

حقیقت موضوع و معروض میں تفریق کرتی ہے تصویریت معروضات کو موضوع کا جو قرار دیتی جو سیریت کا دعویٰ ہے کہ موضوع و معروض اصل میں ایک ہی حقیقت کے دو پہلو اور آپس میں ایک جان ہیں۔

۲۴۴۔ کثرت استعمال کی وجہ سے سیریت فلسفہ کی دوسری اصطلاحوں کے مقابلہ میں غلط فہمیوں کی زیادہ متحمل ہے۔ سیریت فلسفہ کا ایک نظام ہے، اسے سخنیر خجرات اور توہمات سے نہ ملانا چاہئے اور نہ اسے روحانی تحقیقات یا نفسیات کے جوئے بعد کی تحقیق سمجھنا چاہئے علیٰ ہذا وہ کوئی بہم مذہب یا افکار راز کی کوئی ہراسرار کاوش بھی نہیں ہے۔

سیریت کا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ ہماری انتہائی ذہنی کوششوں کے باوجود امکان حقیقت میں کچھ کسراقی ہی رہ جاتی ہے۔ اس حیثیت سے صحیح پوچھنے تو اس کا رشتہ ضعیف الاعتقاد کے مقابلہ میں تشکیک اور لا ادریت سے زیادہ قریب کا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ ایک سری باطنی یا صوفی ایک محرم راز ہوتا ہے جو روایا حقیقت اپنی آنکھوں سے دیکھتا لیکن بیان کرنے سے قاصر ہے۔ قدیم یونانی ہراسرار جاحضوں کے مہر دں کی طرح، مابعد الطبیعیاتی حقائق کا تجزیہ ڈراما دیکھنے کے بعد سیر و سیریت کے لبوں پر ہر سکوت لگ جاتی ہے جس کی وجہ اس کی لامٹی نہیں بلکہ یہ ہے کہ وہ بیان کرنے پر قدرت نہیں رکھتا۔ (اگر بڑی لفظ مشتم ”م“ سے مشفق ہے جس کے معنی کسی بات کو جانتے ہوئے چھپ رہنے کے ہیں)

اگر ہم غور کریں تو دیکھیں گے کہ سیریت کا طوطی تحقیق وہی ہے جو وجدانیت کا لیکن ایک منزل اور آگے بڑھا ہوا۔ حامی سیریت باوجود اس دشواری کے جو اسے اپنا اعتقاد دیا اپنا



روایا بیان کرنے میں پیش آتی ہے وہ مطلق خاموشی کے اصول پر کاربند نہیں ہے حالانکہ صورت حال کا قدرتی تقاضا یہی ہے۔ لہٰذا جسے جین کا مشہور عامی سریت اپنے نتائج تحقیق بیان کرنا ہے:

جو ماننا ہے وہ بول نہیں

جو بولتا ہے وہ جانتا نہیں

اس لئے عارف اپنا منہ اور اپنے حواس کے دروازہ بند رکھتا ہے۔

خاموشی، ایک فطری طریقہ ہے۔

ایک ہزار لائق نے لوگوں کے کہنے سننے سے اپنے خیالات ایک مختصر سی کتاب میں قلم بند کئے ہیں جس کا نام تاؤتے کنگ ہے۔ اکثر عامیان سریت نے اپنے اسرار کو ظاہر کرنے کی کوشش سے دریغ نہیں کیا ہے لیکن ان کے ہوناات، ہرمانی نقطہ نظر سے (جیسا ہونا بھی چاہئے) پیمانہ، محمول اور متناقض اقوال کا مجموعہ معلوم ہوتے ہیں، اہل سریت کا پیرایہ بیان بالعموم اشارات، کنایات اور تشبیہات ہوتا ہے تاکہ وہ بیان میں آجائیں جو تصورات کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ چنانچہ ولیم بلیک، دانستے، جیکب بریجے (جرمن سری ۱۷۷۲ء) ویکسلیں ممبر یونانی عدالت عالیہ جو تین سو عیسوی صدی کے ایک گمنام مصنف کا فرضی نام ہے، ان سب کی سریت پر نام لافانی تصنیفات سے مثلاً فلاطینس کے آئیڈیو، پراسارٹاؤتے کنگ، جس کا انگریزی میں ترجمہ کرنے کی ہر سال کوشش کی جاتی ہے) ظاہر ہوتا ہے کہ پیروان سریت اپنی ماسی میں حق بجانب ہیں، کیونکہ ہماری بیکانگی تصورات کی لغت کے مطابق یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہائے تجربہ میں خود ایک گونہ متناقض ہوتا ہے، اور حق کو بیان کرنے میں جو نقص معلوم ہوتا ہے، اس کے معنی وہی خوب اچھی طرح سمجھ سکتا ہے جسے مشاہدہ حق نصیب ہو چکا ہو۔ اہر سریت ہی دوسرے اہر سریت کی بات ٹھیک ٹھیک سمجھ سکتا ہے۔ اگر میں غلطی نہیں

لے کتاب جو دونوں پر مشتمل ہے۔

کر رہا ہوں تو حق جو مجھے تو ہم سب میں فی الجملہ سریت کا شائبہ پایا جاتا ہے۔ اہر سریت اور کچھ نہیں تو کم از کم ہم کو یہ بتا سکتا ہے کہ کیا حقیقت نہیں ہے۔ اور یہ کہنا چاہئے، افتخار حق کا ایک بالی سطح طریقہ ہے۔ مثلاً

”وہ عقل جس کا عقل دائمی نہیں ہے، وہ ہم جو موسوم ہر کے وہ اسم

ازلی نہیں ہے، وہ جس کا کوئی نام نہیں وہی آسمان زمین کا خدا ہے۔۔۔۔۔“

”ایک دھڑے میں میں تبلیاں گئی ہیں اور وہ جہاں عدم کو یعنی دھڑے کا سورگ

اسی پہنچنے کے کارآمد ہونے کا سارا دار و مدار ہے۔ مٹی سے ایک برتن بنا دیا جاتا ہے

لیکن وہ جو اس کا عدم ہے یعنی جوت یا خلا، اسی پہ برتن کے کارآمد ہونے کا سارا

دار و مدار ہے۔ مکان میں دروازے اور کھڑکیاں کاش کرم مکان بناتے ہیں اور وہ

جو اس کا عدم ہے یعنی گنجائش و مکانیت، اسی پر مکان کے کارآمد ہونے کا دار و مدار ہے۔“

”ہم تاؤ (حق) کی طرف دیکھتے ہیں اور میں کچھ نظر نہیں آتا۔ اس کا کوئی رنگ

نہیں ہم تاؤ کو کان لگا کر سنتے ہیں اس کی کوئی آواز نہیں، ہم تاؤ کو ٹھٹھاتے ہیں

لیکن وہ ہمیں کبھی ہاتھ نہیں آتا اس کا کوئی جسم نہیں، ہمیشہ ہاں ہمیشہ ناؤ بے نام

نشان رہتا ہے، اور بار بار عدم ہی کی جانب واپس آتا ہے۔“

”کائنات کی سب سے کمزور چیز، سب سے مضبوط چیز برغالب آتی ہے جیسے

پانی چٹان پر غالب آتا ہے، عدم ہی حقیقت کا دل ہے۔ اسی سے میری کھجور عدم

ادما کے فائدے آتے ہیں اور خاموش رہنے کا سبق ملتا ہے۔ تاؤ کبھی ادما نہیں کرتا

لیکن وہ سب کچھ جو ہوتا ہوتا ہے ہوتا ہے۔ ان ہوا کچھ آتی نہیں رہتا ہے

(داؤڈاؤ تاؤتے کنگ مصنف لائق)

۲۲۳-۱۔ ہم سریت کی مختصر تصویروں پیش کر سکتے ہیں۔

(۱) حقیقت واحد ہے وہ ایک ایسی وحدت مطلق ہے جو تمام ذری اور کثرتی مسائل باحد الطبیعیات



کی ضد ہے۔

(۲) حقیقت ناقابل اظہار (ناقابل بیان) ہے۔ اس لئے ہر وہ مسند اور ہر وہ غیر جو اس کے لئے استعمال ہوتی ہے اصلاح طلب ہے۔ ان میں وہ بھی مندرجات شامل ہیں جن کا ہم ذیل میں ذکر کریں گے۔

(۳) حقیقت جس کو ہم اپنے سے باہر کائنات میں تلاش کرتے ہیں، جو ہر نفسانی کے مائل اور اسی کی طرح ناقابل بیان ہے چنانچہ ہم اندر اور باہر دونوں طرف نظر کرنے سے حقیقت سے دوچار ہوتے ہیں اور جو شے ہمیں ہر حالت میں ملتی ہے وہ صرف ذمیت ہی میں یکساں نہیں بلکہ قطعی طور پر ایک ہی چیز ہے۔ آخر میں دونوں انتہائی سری ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں (۴) یا ناممکن ہے اور یہ امر نہایت اہم ہے کہ کس اُس واحد خلق ذات کا کوئی وجدانی علم یا وصل حاصل ہو سکے۔

(۵) اُس کے حصول کا اگر کوئی ذریعہ ہے تو وہ نظری استدلالی نہیں بلکہ اخلاقی ہے۔ مذکورہ بالا حالات میں ہر حال، سریت حقیقت کی ضد ہے۔ اس فلسفہ کی رُوح اپنی چشم باطن سے اندر اور باہر یکساں دیکھتی ہے۔ اس کا اندازہ، قدیم ہندوستان کے ایک شہور کلاسک کے حسب ذیل اقتباس سے ہو جاتا ہے۔

”سامنے والے درخت سے ایک پہل توڑ کر ہاں لانا۔ یہ لیجئے پیر و مرشد۔ تو اس میں کیا دیکھتا ہے؟“ پیر و مرشد مجھے اس میں چھوٹے چھوٹے بیج نظر آتے ہیں۔ ”ان میں سے ایک بیج کے کلمے کو رو۔“ پیر و مرشد تعمیل ارشاد کی گئی۔ ”اب تجھے کیا نظر آتا ہے؟“ پیر و مرشد کچھ نہیں دے دے دے دے۔ ”وہ لطیف جوہر جو تو نہیں دیکھ سکتا، اُسی سے حقیقت میں چرخش آگاہ میرے پیارے بھائی کو یہی لطیف جوہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے، وہی رُوح ہے، وہی توبہ ہے۔ اسے سویت کہتے ہیں۔“

لے افشدر۔ مترجم

”ذرا ادھر آؤ۔ نگ کی ایک جھلکی پانی میں ڈال دو، اور کس پھر مجھے اس آواز وہ یہ حکم بجا لایا تب اُس سے کہا گیا: ”وہ نگ جو کل تم نے پانی میں ڈالا تھا، مجھے لا کر دو۔“ اُس نے تلاش کیا مگر کہیں نہ ملا۔ ”چھا اس طرف سے چکھو، کیسا ذائقہ ہے؟“ ”نہیں۔“ ”درمیان سے چکھو، کیسا ذائقہ ہے؟“ ”نہیں۔“ ”چھا اس طرف سے چکھو، کیسا ذائقہ ہے؟“ ”نہیں۔“ ”چھا اب اسے چھوڑ دو اور میرے پاس بیٹھ جاؤ۔“ اُس نے تعمیل کی۔ فرمایا ”نگ فنا نہیں ہوا اور اب بھی موجود ہے۔ پھر فرمایا ”مجھے تو بھی جسم کے اندر رواج الہیہ کو نہیں دیکھ سکتا ہے۔ لیکن باوجود اس کے وہ ہے۔ وہی لطیف جوہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے، وہی رُوح ہے، وہی توبہ ہے، اسے سویت کہتے ہیں۔“

”اگر کوئی اس درخت کو جڑ سے کاٹ دے تو اُس میں سے قطرے پھٹتے ہیں اس لئے کہ وہ جاندار ہے۔ اگر درمیان سے کاٹا جائے تب بھی قطرے پھٹتے ہیں۔ چونکہ وہ جاندار ہے اگر اُس کو پھینچی برے کاٹا جائے تب بھی قطرے پھٹتے ہیں۔ وہ اپنے ریشہ ریشہ میں حیات والے بخش سے لبریز ہے لیکن اگر حیات اُس کی ایک شاخ سے مفارقت کر جاتی ہے تو وہ سوکھ جاتی ہے چنانچہ ننھ کو بھنا چاہئے کہ یہ جسم مزار تہا ہے جبکہ جینے والا جیتا رہتا ہے لیکن جینے والا جو کبھی نہیں مڑتا۔ یہی لطیف جوہر کائنات کی ماہیت ہے۔ وہی حق ہے۔ وہی رُوح ہے۔ وہی توبہ ہے۔ اسے سویت کہتے ہیں۔“

۲۳۵۔ سریت کی تاریخ بڑی طویل ہے وہ دراصل حقیقت اور تصویریت سے بہت زیادہ قدیم ہے۔ کوئی زمانہ جس میں زمانہ حال بھی شامل ہے سریت کے نابندوں سے خالی نہیں رہا ہے۔ چین سے شروع ہو کر یہ مسلک اپنی انتہائی نقطہ ترقی پر ہندوستان میں پہونچا اور مہنیت اور ویدانت اسی کی مختلف شکلیں ہیں (ہجیرہ دوم کی وادی میں قبل مسیح چھٹی صدی سے سریت نے غیر معمولی ہر دلعزیزی حاصل کرنا شروع کی۔ ہم بہت سی ہمارا راجا متوں کے نام سنتے ہیں جو مختلف دیوتاؤں کے نام سے نامزد ہیں۔ مثلاً مصر کی آسیرس، شام کے آڈونس اور یونان



کئے ڈیمپٹر، ڈیوٹیس، اور آرمیسٹریس، ایران اور رومی دنیا کی ہر جگہ یہ تمام ہر سارا جہتیں  
 واصل مرد و جہاد میں کی شائیں تھیں جو غالباً زمانہ کے سیاسی انقلاب کے قومی مذاہب کے تھے وہ بالا  
 ہو جانے سے پیدا ہوئیں۔ چونکہ افراد کی مذہبی اور سماجی وفاداری کا مرکز سیاسی انقلابات کی زد  
 الگ نہ رہ سکا، یہی امر اس بات کا محرک ہوا کہ وہ نسل قوم نہیں، ذات ہات سب کو چھوڑ کر،  
 حقیقت سے براہ راست اپنا جوڑنے کی کوئی راہ نکالیں (کوئی درویش کے وسیلہ ہی سے ممکن تھا)  
 اور اس طور پر اپنی زندگی میں اخلاق کی استواری اور دوسری زندگی میں بقا کا کوئی وسیلہ  
 تلاش کر سکیں۔ ان ہر سارا جماعتوں اور فلسفیانہ سریت میں قدر مشترک وہی عقیدہ تھا یعنی  
 اخلاقی تہاری کے بعد جذب و سرور کے عالم میں درجن کا وصل۔ اس میں شک نہیں کہ ان  
 ہر دعوے پر عقائد میں بہت سی مناسبات، بہت سے توہمات اور بہت سی حماقتیں بھی تھیں جو  
 بعض اوقات ہر ریت کی حد تک پہنچتی تھیں لیکن تحریک کے خاص اجزاء مفکرین اور حکمرانوں کی  
 دلچسپی کے لئے اپنے اندر خاص کشش رکھتے تھے۔ ان میں ازید سینین کی ایک ہر سارا جماعت کی بنا  
 ڈالی گئی، یا ایک پبلک ادارہ تھا۔ افلاطون نے اپنے مکالمات میں آڈگس کے اسرار کا مذاق اڑایا ہے  
 اور اسی کے ساتھ اس حلقہ کے کچھ خیال بھی نقل کئے ہیں جیسویٹ نے اپنے آقا زناخت میں اس  
 قبیل کے بہت سے حلقے، ایذا کو چسک میں قائم کئے تھے۔ پال کے اہلبات بہت کچھ ان سے متاثر ہوئے  
 یوحنا کی انجیل ایک ہر سارا مقالہ ہے جس میں انکو کا درخت ہوں تو اس کی شاخ ہے میں اور باپ  
 ایک ہی ہیں، فلاطین جو افلاطون کا مقلد ہے (مختلف شکلیں) اپنی فکر رسا اور محسن اخلاق  
 کے زور سے باطنیت کو کلاسیکی دنیا میں فلسفہ کے مرتبہ تک پہنچا دیا!

فلاطین نے اپنا زبردست اثر چھوڑا ہے۔ اس کا مسلک خیال یعنی نوافلاطونیت، اسکندریہ  
 سے لے کر تمام عالم کی کلاسیکی قدامت میں جس کا رنگ ن بدن اڑ رہا تھا، خوب پھیلا۔ اس نے  
 عربی فلسفہ میں بھی جگہ پائی اور پھر ایران کے مسلمان صوفیوں میں جنم لیا (مثلاً الغزالی مشہور  
 علامہ) جو بعد ازاں میں فلسفہ کا معلم تھا۔ اچانک میں گرفتار ہوا اور اپنی کرسی تعلیم اپنا گھر بار سب

چھوڑ کر نیکار کا لہذا راہب کی زندگی بسر کرنے لگا اور بالآخر سریت پران کر دیا، اس کے  
 فلسفہ سے فلاطین کا ذہن میں کا نہ کر رہا بہت متاثر ہوا اور پھر اس سے کئی سریت کے قبیحین  
 کی ایک نسل کی نسل چل پڑی (جان اسکوس ایری جینا، ہزار ڈکلیڈائی، ماسٹر ایگارٹ، ٹالور،  
 سو سو ٹریا، نکولس کو سائی، برونو، سائیلیس، پونیس، ڈانسٹے، ولیم ہلیک، کو لوج)

اسپینوزا اور فیلنگ اسی سریت کے خوشہ چین ہیں۔ ان کے عقیدہ میں وحدت وحسی  
 مطلق ناقابل بیان ہے اس لئے کہ کسی شے کا معرض بیان میں آنا، ایک طرح کی تحدید ہے  
 جو مطلق کے منافی ہے۔ یہی مطلق نفس ادہ کے قیود، تحدید و عدم تحدید کے شرائط حتی کہ عددی تعبیر  
 یعنی ایک اور کثرت کے الفاظ سے بھی آزاد اور پاک ہے۔

سریت ایک ایسی فلسفیانہ روح کی پیداوار ہے، جو فلسفہ کی عقل پرستی، مذہبیت اور اذعان  
 دنیاویات سے ہزار ہے۔ وہ حقیقت کو آزاد اور دوسروں کے بیان سے جاننے کے بجائے براہ راست  
 علم حاصل کرنے کی ناقابل تسکین پیاس رکھتی ہے۔ روایت کے بجائے اندرونی روشنی پر اعتماد اکثر  
 فلاں شرع و حجابات کا باعث ہوتا ہے۔ چنانچہ سریت نے جون آت آرک، برونو، اور اسپینوزا  
 جیسے بڑی بھی پیدا کئے ہیں اور اس تحریک سے روایتوں سے سخن جماعتوں نے بھی جنم لیا ہے  
 جیسے کوکیز اور پائیسٹ (پاکہا زان) جس نے کانٹ کو پیدا کیا اور جس سے انما ہیٹسٹ جہت  
 دھرمیں آئی جسے پورٹین جماعت کا مورث اعلیٰ کہنا چاہئے۔

بہ طور سریت کے ماننے والوں کے اس عقیدے نے کہ ربانی جو ہر اور ان کی ذات واحد ہے  
 اور حق مطلق تک ہر شخص پہنچ سکتا ہے، عظیم انان آزادش بھی پیدا کئے ہیں اور کٹر گم شدہ  
 روحانی نگہ بھی ہمیں ناکاموں سے بچت نہیں، اس لئے کہ ساری تاریخ میں اگر ہم کو ایک ہر عامی  
 سریت مل جاتا ہے: ایک محمد، ایک برہ، ایک سینٹ فرانسس، تو اسی ایک شخص کی تعلیم میں  
 ہمیں سریت کے سارے اصول مل جائیں گے جو حلی باطنیت سے اصلی باطنیت کو شناخت  
 کرنے میں ہمارے لئے شمع راہ ہو سکتے ہیں اور ان کا مطالعہ ہمارے سماج کے لئے کافی انعام



## باب نظری سریت

۲۳۱۔ سریت کے دو پہلو ہیں۔ اس کا مابعد الطبیعیات اور اس کا طریق حیات یعنی اس کا نظریہ اور اس کا عمل۔

نظری سریت۔ وحدت محض کا مابعد الطبیعیات ہے۔ وہ اپنے ثبوت میں وہی دلائل پیش کرتی ہے جو ہم نے ثبوت کی بحث میں وحدت کے متعلق بیان کی ہیں لیکن اگر وحدت ناقابل بیان ہے تو نتیجہ صریح ہے کہ ہم اسے نہ نفی کر سکتے ہیں نہ ادوی۔ نہ تصوری کہہ سکتے ہیں نہ دہری۔ پس مسئلہ مزید غور و فکر کا طالب ہے۔

۲۳۲۔ بڑے بڑے ماہر سریت، اپنے علم کی آخری پرواز کے لئے وجدان ہی کا سہارا ڈھونڈتے ہیں۔ بایں ہر آن میں سے اکثر نے برہانی و منطقی پہلو کو ہاتھ سے جانے نہیں دیا ہے اور قریب قریب یہ ثابت کر لیا ہے کہ حقیقت کے صفات نہیں ہوتے، انھوں نے حقیقت ہی کی نگہالی استدلال سے کام لیا ہے (لاحظہ ہو بندہ ۲۱۸) یعنی جوشے سب پر صادق آتی ہے وہ کسی ایک شے کی خصوصیت کا نشان نہیں ہو سکتی۔ ہر منہ کسی نہ کسی شے کو اپنے مفہوم سے خارج کر دیتا ہے مثلاً۔ بڑا، ہر غیر بڑے کو اپنے سے خارج کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہمارا یہ کہنا کہ "حق بڑا ہے اس سے انکار کرنا ہے کہ حق چھوٹا ہو سکتا ہے لیکن اس سے حق کی تحدید لازم آتی ہے۔ اور حامی سریت کا دعویٰ یہ ہے کہ حق چھوٹی سے چھوٹی چیزیں کل اور کامل طور پر موجود ہوتی ہے جیسے شربت سمندر کے ہر قطرہ میں مکمل طور پر پائی جاتی ہے، اگر ہمارے چوٹ لگی ہے خواہ وہ کتنی ہی خفیف چوٹ کیوں نہ ہو لیکن ہانا یہ کہنا امر واقعہ ہے کہ ہائے چوٹ لگی ہے یعنی ہم اپنی کل ذات کو مضروب حصہ کے

اندر جذب کر دیتے ہیں۔ اس لئے حق چھوٹا بڑا نہیں ہوتا۔ اور اس کے متعلق ایسے تصور راست استعمال کرنا جو کمیت یا اضافت پر دلالت کرتے ہیں صحیح نہیں ہیں۔

انہی وجوہ کی بناء پر ہم حق کو اچھا یا بُرا ہی نہیں کہہ سکتے اور نہ اچھائی اور بُرائی کا مرکب کہہ سکتے ہیں اس لئے کہ وہ خیر و شر کے امتیاز سے بھی ماوراء ہے، جو ہمارے نقطہ نظر کی پیداوار ہے۔ وہ ذہنی و مادی امتیازات سے سب سے بڑا ہے۔ چنانچہ اس کو غیر جانب دار کہنا بے جا نہ ہوگا یہ وہی غیر جانب داری ہے جو حقیقت کو تجربہ کے عناصر میں ملی تھی، یہی سریت کو وحدت میں ملی ہے لیکن یہاں یہ غیر جانب دار ہستی کون و مکان کے وسیع پیمانہ پر جلوہ گر ہوتی ہے۔

لیکن اگر ہم اپنی منطق پر قائم رہیں تو ہمیں تسلیم کرنا ہوگا کہ وحدت مطلق کو غیر جانب دار "کوئی" ہمارے واحد کی حسابی صفت سے متصف کرنا اسے صفات متضادہ سے خارج کر دینے کو مستلزم ہوگا، چونکہ توصیف کا تقاضا یہی ہے۔ اصولاً ہمیں خاموش ہو جانا چاہئے۔ کیا ہم ایک دوسرے سے لڑاویہ خیال سے لادوریت اور غیر معتمد کے مسئلہ کی تجدید نہیں کر رہے ہیں؟ اس میں شک نہیں کہ لادوری، اپنے فلسفہ کی اس منزل پر ہمیں بنیاد پرستی قائم ہے۔ کانٹ اور ہربرٹ اسپنسر کو اس لحاظ سے پیرو سریت ہی کہنا چاہئے لیکن اس منطق کے متعلق دو تین معروضات ضروری ہیں۔

۳۳۸۔ پہلا امر گزارش طلب تو یہ ہے کہ پیرو سریت کی غیر جانب داری کے معنی لا پر دہی نہیں ہیں یعنی اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس کو اس کی مطلق پرواہ نہیں اور کوئی اعتراض نہیں خواہ آپ متضاد صفات میں سے جو چاہیں وہ حق کی جانب منسوب کر لیں۔

ہم حق کو خیر کہنے سے محض اس بناء پر باز رہ سکتے ہیں کہ تصور خیر ایک حد عامہ کرنا ہے لیکن اس کے ساتھ ہمارا رجحان خیال یہ ہو سکتا ہے کہ بلا شک خیر بر مقابلہ شر کے حق کے قریب تر ہے۔ اسی طرح اگر حق کو نفی، یا شخصی، کہنے میں تامل ہوتا ہے تو اس لئے کہ دنیویت اپنے عمل کے لئے غیر نفی ماحول کا طالب ہے شخصیت اپنے گرد و پیش دوسرے اشخاص کی سوسائٹی چاہتی ہے تاکہ وہ اپنے سماجی فرض منصبی کا جزو انجام دے سکے۔ چنانچہ حامی سریت، جب اس



حق کو جو ہمارے خارج میں ہے، اپنی "تین ذات" کے مشابہ پاتا ہے تو وہ اسے مادہ کے مقابلہ میں نفس و روح سے زیادہ قریب تصور کرتا ہے۔ اس بنا پر اہل سریت کا مذہبی روایات سے اکثر تضاد ہو جاتا ہے اس لئے کہ جب مذاہب لغوی معنی میں خدا کی جانب شخصیت منسوب کرنے میں اہل سریت اپنے اسی حق کو خدا کہتے ہیں۔ اپنی نوزا جس نے فلسفہ کے میدان میں انتہائی غیر جانب داری کا ثبوت دیا ہے اس کے الفاظ یہ ہیں: فطرت یا خدا (NATURA SIVE DEUS)

۲۳۹۔ دوسرا امر یہ ہے کہ حامی سریت کی نظر میں یہ جاننا زیادہ ضروری ہے کہ خدا سے واحد کا وجود ہے۔ یہ امر کہ وہ کیسا ہے؟ اس کی اہمیت اس کی نظر میں کچھ زیادہ نہیں، مگر فلسفہ میں عامیانہ و مشینانہ زبان استعمال کرنے کی گنجائش ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ یہاں وہ "ہو گیا" سے زیادہ ضروری ہے اس کی ایک مثال دیتا ہوں۔

حال ہی میں ایک ناول شائع ہوا ہے جس میں ایک سٹریٹس اور ایک سٹریٹس میں جو شطرنج کھیل رہے ہیں، سٹریٹس کا انتقال ہے کہ ہر انسان کی زندگی کا ایک مشن، ایک مقصد ہوتا ہے جو فطرت کی جانب سے اس پر عائد ہوتا ہے۔ انسان بالکل لاعلم ہوتا ہے کہ وہ کیا ہے۔ لیکن اگر انسان ایمان داری کے ساتھ اس کے حصول میں کوشاں ہے تو ایک نہ ایک روز ہمدرد غیب سے معرض ظہور میں آئے گا۔ فرس اپنے مشن کے متعلق ہیں اتنا جانتا ہے کہ

"وہ ہے" کیا ہے اس سے اسے بحث نہیں۔ سید فطرنا مشکوک ہے۔ وہ یہ چٹا ہوا سوا

کرتا ہے جب آپ کو یہ پتہ ہی نہیں کہ آپ کا مشن کیا ہے تو ہر آپ اس کو سرے سے انجام ہی کس طرح سے سکتے ہیں۔

فرس جواب دیتا ہے: "ذرا یہ تو بتائیے کہ آپ شطرنج کی چال کس طرح طے کرتے ہیں جب

آپ کو یہ پتہ ہی نہیں ہوتا کہ وہ کیا ہے؟

سید کہتا ہے: "مگر ہم اتنا تو جانتے ہیں تاکہ کوئی نہ کوئی چال ہے۔"

"خدا آپ کا بھلا کرے اسی طرح آپ یہ بھی جانتے ہیں کہ ایک مقصد حیات ہے۔"

محض یہ خیال کہ "وہ سب کو پروردی کے لئے کافی ہے۔"

چند اور مثالیں لیجئے۔ والٹر جیوٹا نے اس کی سب سے پہلی قومی جماعت کی تشکیل کی بحث میں کہا ہے کہ تاریخ میں ایک عہد ایسا تھا جب یہ ضروری تھا کہ کوئی نہ کوئی قانون ہو جائے اس کے کہ اسے تو انہیں ہوں محض "کچھ قانون ہونا ہے یا اس کا احساس ہونا کہ وہ ہے۔ سماج کی غیر ازہ بندی کے لئے زیادہ ضروری ہے" کیا ہے یہ سوال اس وقت آپ کے آپ حل ہو جاتا ہے جب قانون نافذ ہوتا ہے۔ جنگ کے سلسلہ میں شاندار سٹ کے شہر و قلع کا اکثر عادی کیا جاتا ہے جنگ میں یہ جاننا ضروری نہیں کہ کیا کیا جاسے بلکہ ضرورت یہ ہے کہ کچھ نہ کچھ کیا جائے اور باہمی اتحاد و یکجائی کی قوت کے ساتھ کیا جائے۔ اگر کوئی شخص ٹھٹھرا ہو تو سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے کہ وہ حرکت کو قائم رکھے، حرکت کی نوعیت سے بحث نہیں ہے۔ جرائم کی سرانجام دہی کا راز بھی کچھ کرتے بننے میں مضمر ہے نہ کہ آپ کیا کہے ہیں پھر جابجا فرض کیجئے کہ ہم جیسا کہ اہل سریت کا کہنا ہے کہ یہ جانے بغیر کہ خدا کیسے اتنا جان لیتے ہیں کہ وہ ہے تو یہ دراصل خدا پرستی والی دکان کے درمیان ایک ہوزخی مقام ہوگا۔ محمد یہ کہتا ہے کہ خدا نہیں ہے۔ خدا پرست کہتا ہے کہ خدا ہے اور اس سے اس کا منشا ہمیشہ ایک شخص "خدا" ہوتا ہے۔ تاریخ سریت کہتا ہے کہ محمد سچا ہے۔ خدا پرست کا خدا اس کے واسطے کی پیدار ہے اس کا وجود نہیں۔ اور خدا پرست بھی سچا ہے اس لئے کہ خدا ہے۔ چنانچہ جو شخص عام خدا پرستوں کے خدا کو نہ مانتا ہو، اور اس کے ساتھ فنی الوہیت کا بھی مدعی نہ ہو، اس شخص کو اہل سریت کے وہ میں عارضی مگر مستحکم جائے قرار مل جاتی ہے۔

لے ہر سب امتیازات اعتباری و اضافی ہیں اس میں شک نہیں کہ بغیر کیا کے کوئی وہ نہیں ہوتا۔ کوئی نہ کوئی مقصد قرار دینے کے لئے کچھ نہ کچھ کیا "ہونا چاہئے۔ چنانچہ اگر آپ قانون کو قانون اور حرکت کو حرکت تسلیم کرتے ہیں تو اس میں کیا" شامل ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اگر میں جانتا ہوں کہ خدا ہے "بغیر یہ جانے ہوئے کہ وہ کیا ہے تو میں کم از کم اس کے کیا ہے اتنا تو واقف ہو ہی گیا کہ اسی کو خدا سمجھ لوں۔ اگرچہ سب اضافی امور ہیں لیکن ان کے امتیازات بے معنی ہیں۔



یہ پوزیشن بالکل غلط ہے کیل جیسی ہے یعنی یہ کہ بس کھیلنے والا چالیں چلتا رہے۔ محمد  
 کسی فرق الفطرت بتی کے متعلق غور و تامل کرنے کو اور اپنے کواں کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی  
 کوشش کو چھوڑ دیتا ہے۔ اہل سریت اور الفطرت کے تصور میں اپنی فکر مشغول رکھتا ہے تاکہ او  
 کچھ نہیں تو غمخیز و غمگیناں کا تصور حاصل کرے اور زندگی کے کسی مقصد تک پہنچے۔ خدا کے  
 متعلق وہ کی تعبیر کا فائدہ دیا ہی ہے جیسا کائنات کے تصور کا جس کا فائدہ اس کی مدت  
 و انضباط میں ہے اور جس کا مفہوم میں غفلت میں نہیں مل سکتا مگر اس عمل میں ملتا ہے جس کی  
 جانب وہ ہماری رہبری کرتا ہے۔

میسرا امر - بخلات لا آوری کے اہل سریت کا عقیدہ یہ ہے کہ حق کی صفت اگرچہ ناقابل  
 بیان ہے لیکن ایک بلا واسطہ علم کی شکل میں ہمارے تجربہ میں آتی ہے جو اس دور دراز کے علم سے  
 جو تصورات ہم بخنی ہوتا ہے بدرجہا زیادہ اطمینان بخش ہے۔ ان دونوں علموں میں وہی فرق ہے  
 جو ذاتی طور پر جاننے اور اور سنا سنا یا جاننے میں ہوتا ہے (غنیہ کے بودا مانند دیدہ)

حق کا بلا واسطہ تجربہ، سریت کے معتقدین کے نزدیک ایک ایسی غیر معمولی کیفیت ہے  
 جو ہر کس فاکس کو نصیب نہیں ہوتی، وہ ان پراسرار مخلوق کی شرکت کی طرح ہے جس کے بعد شرکت  
 کرنے والے کا شمار باہر والوں میں نہیں رہتا بلکہ وہ محرم راز ہو جاتا ہے۔ اہل سریت برگساں کے  
 اس قول کی تائید کرتے ہیں کہ جوش حیات کے وجدان تک پہنچنا ایک دشمن منزل ہے چنانچہ  
 حق کا دیدار یا اصل نہایت دشوار اور شاذ و نادر ہی حاصل ہوتا ہے لیکن اگر ماہرین سریت کا  
 کہنا صحیح ہے تو یہ ایک ایسا تجربہ ہے جس سے یقیناً باری علی و علی تسکین ہو جانا چاہیے جس کیفیت  
 کو روپائے طربانی (BEATIFIC VISION) کہتے ہیں وہ جلیل القدر باطنیوں و صوفیوں مثلاً  
 افلاطون، فلاطینس، ایکھارٹ باڈانے کے الفاظ میں جلوہ حق ہے جو ان تمام اقدار کے اور او  
 بالا ہے جس کے لئے ہماری دنیاوی زبان نے الفاظ وضع کئے ہیں، اس مقام پر غیر و شر کا مسئلہ  
 حل نہیں بلکہ فنا ہو جاتا ہے اور زندگی کی مشکلات پر قناعت ہی پیدا نہیں ہوتی بلکہ ان سے

دو چار ہونے کی خواہش دامن گیر ہو جاتی ہے۔  
 افلاطون نے سمپوزیم میں اس کیفیت کی تمثیل یوں کی ہے۔

”وہ جو روزِ شوق سے آشنا ہو چکا ہے اور وہ جس نے حق کی باطنی نظم و ترتیب پر نظر  
 کرنے کی صلاحیت پیدا کر لی ہے۔ اس منزل کے آخر پر پہنچ کر یکایک ایک جہاں  
 جہاں آرا سے دوچار ہو جاتا ہے جو نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے جس میں نہ کمال ہے نہ زوال  
 ہے نہ وہ ایک پہلو سے خوب اور دوسرے پہلو سے زشت ہے بلکہ وہ جہاں محض ہے جو مطلق  
 ہے مستقل ہے بسیط ہے۔ وہی جو اپنے اندر کسی گھٹاؤ و بڑھاد یا تغیر کا تحمل نہیں ہوتا اور  
 موجودات کے نکلنے پیدا اور فنا ہو جانے والے سنوں میں ملوہ فرما ہوتا ہے۔“

فلاطینس نے اس خیال کو یوں ظاہر کیا ہے۔

”اکثر میں اپنے جسم سے پیدا ہو کر اپنے نفسِ صادق کا احساس کرتا ہوں اور جو ذات نکل کر  
 اپنے اندر داخل ہوتا ہوں اور ایک جہت انگیز جمال کا تماشا کرتا ہوں اس وقت مجھے معلوم  
 ہوتا ہے کہ میں ایک بہتر عالم میں ہوں اور حیات کے نہایت خوشگوار لمحوں سے لطف اندوز  
 ہو رہا ہوں اور انہی بہت میں غرق ہو کر اور اس کے اندر قرار پذیر کر تمام ربانی کاروبار  
 میں شریک ہوں، اور ایک ایسے عالم میں پہنچ گیا ہوں جو عالمِ عقلی سے بالاتر ہے۔“

ایسا شخص ایسے بہ رویا میر ہو گیا ہو ظاہری حق و جمال کے پیر میں نہیں پڑتا۔ وہ  
 حق اور محاسنِ اخلاق کے حدود سے بہت آگے نکل جاتا ہے جیسے کہ وہ شخص جو عبادت گاہوں  
 کے ابتدائی منزل کے جنوں کی جیسے چھوڑ کر خاص الحاحِ حرم کی مقدس زمین میں پہنچ  
 جاتا ہے جہاں سوائے ذات حق کوئی بت، کوئی صورتی نہیں۔ ذات پاک کے دیدار و  
 دمل کے بعد وہ اپنی ہر سہ سے مطمئن ہوتا ہے کہ یہ سارے اعصاب اسی ذات حق کی نصیب  
 تھیں اور غالباً اس کا حرمِ اقدس کے اندر کا تجربہ کوئی روایت تھا بلکہ ایک طرح کا ادراک  
 ہی تھا۔ ایک عالم و جہر تسلیم و رضا اور ایک کیفیت بسیط، ایک انجان نفس۔ ایک تصور



جس کا مرکز۔ فنا فی اللہ ہے۔

موصوفیہ کرام یا اہل سربت کے اس بیان کی حرت بہ حرت تصدیق سے اگر دنیوی زبان عاجز و معذور ہے تو فنا تو ہر شخص کا تجربہ ہے کہ کبھی کبھی ہم اس امر کی تصدیق ہی کرتے ہیں کہ کائنات کی داخلی قدر لاقتنا ہی ہے اور یہ جو ہم اپنے تجربہ میں خیر و شر کی رونقوں کی ایک مخلوط اور مشکوک کفکول اقدار کی شکل میں خوب ہوتا دیکھتے ہیں اور رہائیت اور ریاضت کے درمیان بسا اوقات حلق رہ جاتے ہیں یہ سب ہماری کوششی کا نتیجہ ہے، موجودات کا کچھ تصور نہیں۔ مافی سربت اس معاملہ میں فی الجملہ انتہا پسند واقع ہوا ہے۔ حیات کے اس اقدار کا بظاہر کرنے میں وہ کسی محتاط کمر بھرت واسے، بین بین کے مسلک کو اختیار نہیں کرتا بعض اہل سربت کی حیات کے مطالعہ سے یہ چلتا ہے کہ وہ ایک ادراک حقیقت جو ان لوگوں کی مخصوص بصیرت سے حاصل ہوا تھا ان کے سارے شعور پر محیط ہو جاتا ہے اور ان کے قول و فعل میں ایک عجیب طرح کا تغیر پیدا کر دیتا ہے۔

”ویدار حق کے عالم میں جو کد شاہ و مشہود ایک ہو جاتے ہیں۔ — تو شاہ ہے مشہود کا وصل نصیب ہو چکا ہے۔ اگر اس کا حافظہ سادہت کرے تو اولویت کا ایک نمونہ عکس اپنے دل میں محسوس کرتا ہے۔“

چنانچہ یہ کہنا حقیقت سے بعید نہ ہوگا کہ اہل سربت کا وحدت وجود اگرچہ ناقابل بیان ہے لیکن بے وصف اور خیر جانب وارہ نہیں ہے۔

لیکن ماہیت اشیا میں یہ بصیرت جو محض خاصانِ خدا کے حصہ میں آتی ہے عقل کے پرتے پر حاصل نہیں ہوتی۔ دراصل یہ اخلاقی کاوش کا ثمر ہے چنانچہ اب ہم سربت کے عملی درجہ کی جانب رجوع کرتے ہیں۔

۱۔ ۲۔ ۳۔ ۴۔ ۵۔ ۶۔ ۷۔ ۸۔ ۹۔ ۱۰۔ ۱۱۔ ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔

## باب ۳۲ عملی سربت

۲۴۱۔ فلاحیون اور فلاحیہ کے مذکورہ بالا اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ اہل سربت کا تجربہ حق حسن فطرت کے ادراک سے بہت قریب کا تعلق رکھتا ہے۔ باطنی تجربہ کی سب سے زیادہ سادہ اور عام شکل وہ ہے جو کہ فطرت کے اندر حسن کی جھلکیوں میں ملتی ہے جو مخلوق کے انوکھے پن اور موجوداتِ عالم کے سطحی صفات سے کہیں زیادہ ہے یعنی وہ اس بات کی علت اشارہ ہے کہ فطرت سے ہمارا رشتہ ہے اور فطرت ہمارے لئے ایک دعوت ہے کہ ہم اس باطنی حقیقت میں جذب ہو جائیں جو لوگ رویائے سربت کے لطف میں شریک نہیں ان کے لئے بیلغور کے یہ الفاظ غالباً کچھ معنی خیز ثابت ہوں :-

”جب ہم ان شاذ لمحوں کو یاد کرتے ہیں جب ہمارے جذبات کسی حسین کے دیار سے مرقع ہو کر ہمارے اندر صرف جذب ہی کی کیفیت نہیں پیدا کرتے ہیں بلکہ ہمارے اندر ایسی بلند و بالا بصیرتیں، بیدار کرتے ہیں جہاں ہمارے حواس خستہ و عقل و انداز کی رسائی نہیں ہو سکتی، ہم ان کے متعلق کسی ایسی توضیح سے آسودہ نہیں ہوتے جو فنیاتی اور عضواتی غفلتوں میں غلت و مغلوط کا پیرایہ اختیار کئے ہوئے ہوں ہم ابعد لطیفیات جمالیات کے چاہے جس قدر مخالفت ہوں لا در اس میں شک نہیں کہ بہت سے نظام نہایت لغوی ہیں، لیکن یہ ماننا بڑے گار کہیں کوئی مذکورہ ایسی اپنے سرمدی حسن اور جمال عالمِ فرد کے ساتھ زینت کائنات ہے جس کی تشریف خا میں اور عارضی انعکاس ہم میں سے ہر ایک کو اپنے اپنے نقطہ نظر کے لحاظ سے فطرت اور آراء میں ملتا ہے۔“



مشاہدہ اور سائنسی تجربہ سے زیر دستگی ہم سب کو بخیر و شر باہر نہیں نکال سکتے اور نہ  
 دہری نظریہ کائنات کے مطابق ہم زیر دستگی آسے برہمائی نکل میں ڈھال سکتے ہیں۔ ⑤  
 مابعد زمانہ نیوٹن گورجیے صوفی کے نزدیک حسن مابعد الطبیعیاتی معرفت کا خاص رتبہ  
 اور آرٹ مابعد الطبیعیاتی حقیقت کو ظاہر کرنے کا خاص آلہ ہے۔ ⑥  
 لیکن جیسا انقلابوں کے نظموں سے ظاہر ہوتا ہے اور دیگر کامیابان سربت بھی اس سے  
 متفق ہیں کہ علم حق کی چاہ آپ جو راہ اختیار کریں تہذیب اخلاق اور ضبط نفس ناگزیر ہیں  
 ۲۲۲- سربت کے متداول نظموں میں یہ ضبط نفس ترک لذات اور تصفیہ قلب کے لئے  
 کچھ تدابیر و رسوم اختیار کرنے سے حاصل کیا جاتا ہے۔ مسلک آرنک میں گوشت اور بعض قسم  
 کی پھلیاں اور لوہیا کھانے کی ممانعت تھی اور ایک خاص تراش وضع کا لباس مقرر تھا  
 اسی کے ساتھ راہبانہ طرز زندگی کی تلقین کی جاتی تھی  
 جو نظام سربت عقلی ہیں، وہ نفس کا جائزہ لیتے اور فکر و خواہشات کے عادات کی  
 جانچ پڑتال پر زور دیتے ہیں اور یہ چاہتے ہیں کہ ہمارے اندر جو کچھ فطرتی کی خواہش  
 باخبر حق ہو اس کو نکال کر پھینک دیں۔ اس تعلیم کے اثر سے سربت ان تمام باتوں سے  
 نفور ہیں جو فطری دہشیوں یا جاہلیوں وغیرہ کے متعلق ہوتی ہیں۔ یہ نہیں کہ ان کو شر سمجھ کر  
 کیا ہو بلکہ اس بنا پر کہ وہ خیر علی سے ادنیٰ اور اس لئے کہ پرواز نفس میں سدا راہ ہوتے ہیں۔  
 فلاطینس نے کہا ہے نہ

”میں بتائے دیتا ہوں اُسے روشنی نظر نہیں آسکتی جو رویا حق دیکھنے کے لئے  
 پرواز کرنا چاہتا ہے لیکن اس کو وہ چیزیں نیچے کی طرف کھینچ رہی ہیں جو غفلت و غیبت  
 میں چنا چھ وہ ابھی تک اپنی منزل مقصود تک نہیں پہنچا ہے۔ اس کو اپنی ناکامی کا  
 سبب خود اپنے ہی کو سمجھنا چاہیے اور چاہیے کہ سب طرف سے رشک کاٹ کر تنہائی کے

① عقائد کی بنیادیں ② دائرہ ③ مادہ حاکم بالخصوص دوسرا باب ملاحظہ ہو چارلس ہینٹ کی ”سربت“  
 اب چند حوالے۔

عالم میں آجائے۔

بالعموم اہل سربت دنیا سے پروازہ کی تعلیم کچھ ایسے راہبانہ انداز سے دیتے ہیں کہ وہ  
 زمانہ حال کے مزاج سے ساز نہیں کرتی چنانچہ اپنی تہذیب اخلاق کے طریقہ کو راہ سبکی کہتے  
 بے جا نہ ہوگا۔

۲۲۲- اس راہ سبکی کی مختصر تصویر پیش کرتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اصل میں وہ دنیا  
 سے پروازہ کی تصویر ہے یعنی ترک دنیا جہا، نفساً اور اخلاقاً۔

دنیا سے جسمانی پرواز۔ توجہ کو ایک مرکز پر لانے کے لئے لازماً ہمیں اپنے حواس خمسہ  
 کی انتشار آفرینیوں سے بچنا چاہئے۔ مکالمہ فیڈو میں سقراط نے اس واقعہ کے متعلق اس جملہ  
 میں عجیب و غریب انداز کا تبصرہ کیا ہے۔ وہ کہتا ہے فلسفہ کے سچے طالب کے متعلق اکثر لوگ  
 غلط فہمی میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ وہ ہمیشہ موت کے پیچھے بھاگ رہا ہے  
 بلکہ ہر دم مرد رہا ہے۔ ان فقرہوں کے بعد سقراط مزید توضیح یوں کرتا ہے:

”میں نہیں کس طرح سمجھاؤں کہ تحصیل علم واقعی کیا ہے۔ کیا تحقیق حق میں ہمارا جسم  
 کام آتا ہے یا بخل ہوتا ہے۔ کیا قوت باصرہ اور قوت سامعہ جیسا شعر نے کہا ہے  
 بھولے گواہ نہیں ہیں؟ کس طرح حق تک پہنچتی ہے۔ کیا ماہیت موجودات  
 کو دریافت کرنے کا فکر کے علاوہ کوئی اور ذریعہ ہو سکتا ہے۔“

”ہاں۔“

”اور فکر کو اپنی پوری رسائی اور روشنی اس وقت حاصل ہوتی ہے جب سارا  
 نفس اپنے اندر مجتمع ہو جاتا ہے اور ان میں سے کوئی شے اس کو پریشان نہیں  
 کرتی۔ ذرا دیر نہ مناظرہ و رد و کیفیت، نہ راحت۔ جب جسم بالکل سست ہو جاتا  
 ہے اور کوئی جسمانی حس یا احساس باقی نہیں رہتا بلکہ وہ کیو ہو کر جو یا ہے ہستی  
 ہو جاتی ہے۔“



منجھ ہے۔ (فیڈو۔ ص ۱۶)

چنانچہ توجہ کا وہ مخصوص پیرایہ جس کو عبادت یا دعا کہتے ہیں۔ احساسات کے بہاؤ سے بچنے کا قدرتی طور پر خاص التزام کرتا ہے۔ مسجد کے اندر بھی روشنی، شور وغل کی ممانعت، بھارت کی خوشبو جیاتی حرکات کا نظم، نشست و برخاست کے ایسے انداز کہ حواس منہمکل ہو جائیں یہ سب اس ایک ہی مقصد کو حاصل کرنے کی تدبیریں ہیں۔ مونیوں نے توجہ کی تکنیک کی بنا ڈالی اور اسے ایک فن بنا دیا ہے جس کو یاد الہی اور مراقبہ کہتے ہیں۔

دنیائے فانی پر دوزخ کا طریقہ یہ ہے کہ ان تمام تصورات کے نفاذ میں جن سے ہم حقیقت کی تعبیر کرتے ہیں انہیں ترک کریں۔ حق نہ فطرت ہے نہ مادہ، نہ توانائی ہے نہ اقتدار، نہ مکال ہے نہ کمیں، نہ سماج ہے نہ ریاست، اس اصول کو بعض اہل سریت مخلوقات سے مخاطبہ یا ناؤی حقیقتوں سے ملجھ گئی بھی کہتے ہیں۔ ماسٹر ایکھا رٹ کہتا ہے۔

”اگر انسان داخلی اصول پر کاربند ہونا چاہتا ہے تو اسے چاہئے کہ اپنی ساری قوتوں کو روح کے ایک گوشہ میں اکٹرا لے اور تمام مورتیوں اور بتوں سے اپنے کو بچائے۔ تب اس پر ایک قسم کی فراہمی اور لامنی کی کیفیت ظاہر ہو جائے گی۔ اس سکون اور خاموشی کے عالم میں وہ لفظ نامی سے گا جو ناقابل تلفظ ہے۔ جب انسان علم کے کل دروازے اپنے اوپر بند کر لیتا ہے، اس وقت وہ کھولا اور ظاہر کیا جاتا ہے۔“

سریت کی ایک بڑی تنبیہ جو یاد رکھنے کے قابل ہے یہ ہے کہ موجودات عالم کے وہ تمام امتیازات و تفریقات جو ہمارا تصور کرتا ہے، مگر وہ کن ہیں۔ اس لئے حقیقت میں سب ایک ہے، ہم کو چاہئے کہ ان تمام حدود کو جو ایک شے کو دوسری شے سے، ایک شخص کو دوسرے شخص سے، ایک صلح کو دوسری صلح سے، ایک نسل کو دوسری نسل سے، ایک قوم کو دوسری قوم سے جدا کرتی ہیں مٹا دیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ اہل سریت کی نفی میں ان عناصر کی جتنی مضمر ہے جو موجودات

۱۰ دھرم و مہا بھارت ص ۱۶

کو ابھد کر چڑھنے اور ساری کائنات کی ایک برادری اور مساوات کی تشکیل کرتے ہیں۔

دنیائے اخلاقی پر دوزخ عبارت ہے اس انکار سے کہ خیر ناقص بھی خیر ہو سکتی ہے۔ خیر ناقص کی مثالوں کا اگر جائزہ لیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں سے کوئی بقول فاروسٹ کے روح کا وہ جزو اپنے اندر نہیں رکھتیں جو دائمی روحانی تسکین کا طالب ہے۔ چنانچہ حامی سریت اپنی خواہشات اور تمنائوں پر غور کرتا ہے اور یکے بعد دیگرے ان کو یہ کہہ کر ترک کرنا چاہتا ہے کہ ”یہ بھی خیر نہیں ہے“ اس کا مقصد تمام طبع منصفانہ خواہشات، جذبات، رقابت، مسابقت اور عدالت کو کھل دینا ہے۔

وہ اپنے فضائل کو بھی شک کی نظر سے دیکھتا ہے اور ان کو خیر کامل نہ سمجھ کر ان پر سے اپنا اطمینان اٹھا لیتا ہے۔ چونکہ کسی فضیلت کا شعور یا اس کا نام چاہے جو کچھ ہماری فہم نے رکھ دیا ہو اس بات کی دلیل ہے کہ اس میں ہمارے ہندار کی آسودگی کا مادہ فساد موجود ہے اور وہ جس عمل کی اس عنصری بساطت سے بیگانہ ہے جو تنہا اس عالم میں خیر کا مایہ خیر ہے زمانہ قدیم کے لاؤٹے نے کہا ہے۔

”اگر حسن اپنے حسن کی نمائش کرتا ہے تو وہ حق محض ہے، اگر فضیلت اپنے فضل کی نمائش کرتی ہے (خواہ وہ اپنے ہی لئے ہو) وہ ذلیل محض ہے۔“

”غیر اعلیٰ باقی کی طرح ہے جو شفا ہوتا ہے اور بغیر کسی ادما کے ہر شے میں گھل مل جاتا ہے، اپنی ہی غریبی سے دس ہزار اور شیا مستفید ہوتی ہیں وہ کبھی کسی سے جھگڑا نہیں کرتا (اپنی آواز بلند نہیں کرتا)“

”فضیلت اعلیٰ غیر فضیلت ہے۔ اس لئے وہ فضیلت ہے۔ ادنیٰ فضیلت کو ہر ذلت فضیلت کا خیال نگاہتا ہے اس لئے وہ فضیلت سے خالی ہے۔ اعلیٰ فضیلت کا وعدہ کاری نہیں ہے۔ ادنیٰ فضیلت میں ادعا اور ریاکاری کی آمیزش ہے۔“

”علم نفس کے ادما کو چھوڑ دو، پھر تمہیں کوئی گفت نہ ہوگی، پارسی کے ادما کو چھوڑ دو اپنی مصالحت اندیشی کو رنج دو اس سے مخلوق کو سونا فائدہ ہوگا اگر ہم نفسی کا دعویٰ ترک کر دو۔ عدل کے دعویٰ کو چھوڑ دو اور لوگ ہماری و ہداری فرائض کی جانب خود بخود متوجہ







مذہب کی قائم مقام نہیں ہو سکتی اور بالبعد الطبیعیاتی حقائق کو اگر کچھ سمجھ سکتا ہے تو مذہب ہی سمجھ سکتا ہے۔ ہندوستان کے کلاسیکی فلسفہ برہمنیت میں کائنات برہما ہے، ہر شخص بھی برہما ہے لیکن اس تصدیق کا درجہ کہیں برہما ہوں تصور کے درجہ سے اور زیادہ ہونا چاہئے یعنی ہمیں محسوس ہی ہونا چاہئے اس تصدیق کو واقعیت کا جامہ پہنانا ہی مردان کا حاصل ہو جاتا ہے لیکن کوئی شخص اپنے ارادہ کے زور و زبردستی سے اس کو حاصل نہیں کر سکتا جس طرح وہ موسیقی کے کسی راگ کو محض ارادہ کے بل پر نہیں بیکہ سکتا، ہم کہے جانے کا حق زبردستی نہیں حاصل کیا جاسکتا وہ دیا جاتا ہے گویا وہ واقعہ ہوتا ہے اس لئے کبھی کبھی نہایت حزم و احتیاط کے ساتھ عمر بھر جہادنا پہلی راہ پر چلنا پڑتا ہے یہی ہندوؤں کا "یوگ" دیگر مذاہب کی رہبانیت اور عوام کی عبادت ہے عبادت کے مختلف اسالیب اگر غور کیجئے تو اسکی راہ پہلی کا خلاصہ ہیں۔

۲۴۵۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اپنی ساری قوت ایک ہی مطلق یا غیر مطلق حاصل کرنے کی امید موزوم پر مبنی کرنا کہاں تک مفید ہے؟ کیا ترک دنیا کی تعلیم جو زیادہ دلی کی رہبانیت پر مبنی ہے اور جس کو ہم چھوڑ چکے ہیں اور حق کامل یا غیر کامل کا مجرد تصور ایک فاضل بحث نہیں معلوم ہوتا؟ کیا یہ قول برہمنیسم جو ان ڈروی کے افلاطون نے انسانی نفسوں کو یہ کہہ کر گمراہ نہیں کر دیا ہے کہ "نفس معیار کا تصور ہی خیر ہے" سبب اس لئے ہوتا ہے کہ انسان اسے علی جامہ پہنائے نہ یہ کہ اسے شک کی بانہ سے دیکھتا رہے۔

علامہ برہمنی اہل سریت پر جو سمجھتے ہیں کہ انہیں کچھ حاصل ہو گیا، یہ ان کا مفاد ہے۔ اگر واقعی ان کو غیر مطلق کا شعور ہو گیا تو پھر ان کی تمنا برکات میں کیا سرورہ گئی۔ اس کے بعد وہ کسی اور عمل کی ضرورت ہے اور نہ پھر کائنات کی جانب ہٹ کر آنے کی ضرورت ہے۔ شاید عامی سریت ہٹ آئے پر مجبور رہے اور اس کا یہی بھی چاہتا ہے۔ اس لئے کہ وہ رویا قائم رکھنے سے معذور ہے، چنانچہ اسے افسوس کے ساتھ ہٹ آنا پڑتا ہے جیسے طوعاً و کرہاً کوئی شخص کسی ایسی جگہ کو چھوڑے جس کے ساتھ اس کی دلچسپیاں وابستہ ہوں۔

فی الحقیقت دنیا سے قطعی بیگانگی کبھی پہلا ہی نہیں ہوتی۔ ہندو سا دھو دھو کر کوئی مذہب اجازت دیتا ہے کہ وہ اپنے دنیاوی کاروبار جاری رکھیں لیکن ایسا نہ کریں کہ انہیں کے ہو جائیں بھگوت گیتا کا جو ہندوؤں کی ایک معرکہ آرا نظم ہے، موضوع بحث یہی ہے، اس میں ایک شہزادہ جنگ کی رات دروڑ سے فلسفہ جنگ پر بحث کرتا ہے کہ آیا اس کو لڑنا چاہئے یا نہ لڑنا چاہئے۔ دیوتا اس کو جنگ کرنے کی صلاح دیتا ہے لیکن ایک انسان کی طرح:

"جس کی نظریں فحش و فسق ایک ہے، جس کی نظریں دوست و دشمن ایک ہے"

یہ ایک ایسا اصول ہے جس کے تحت جوش و خروش کے ساتھ جنگ کرنا ممکن نہیں معلوم ہوتا لیکن نمونہ کا صوفی وہی ہے جس کی نظریں صحیح عمل ہی سب کچھ ہے، ضبط نفس سے جو سبق ملتا ہے اس کا تقاضا بیزار ہی دہیگانگی نہیں بلکہ طمانیت قلب، کردار کی جدت و استقامت، شجاعت اور اخلاقی استحکام ہے جو تمام خوفوں پر بالا لیکن اس مقصد کے تحت ہے جو شجاعت کا پیش ہے۔ اس لحاظ سے جون آف آرک دنیا کی سب سے بڑی صوفیہ ہے۔

کیا یہ نظریہ جس کا یہ سلسلہ ہے کہ غیر مطلق و کامل کا ہیں ماضی محجور ہو سکتا ہے بالکل صحیح ہو جائے پہلے ہم یہ دیکھیں کہ سریت سے کوئی نظام اخلاقیات بھی حاصل ہو سکتا ہے یعنی وہ اس دنیا میں عمل کے لئے کوئی دستور العمل بھی پیش کرتی ہے یا اس کی ساری ہدایات راہ پہلی اختیار کرنے اور ترک دنیا ہی تک محدود ہیں۔

۲۴۶۔ لیکن جب ہم دیکھتے ہیں کہ دنیا میں جتنے اخلاقی دستور العمل ہیں وہ سب کسی نہ کسی حامی سریت ہی کے تجویز کے ہوئے ہیں تو ہمیں سریت کی قوت اختراع میں شبہ نہیں رہتا۔ اس سلسلہ کے حل کا راز ہمیں اس اصول میں ملتا ہے کہ ہر کام میں کامیابی کا راز "اصل و فصل" کی لطیف آمیزش میں ہے۔ طرح کے انسان اپنی زندگی میں مشکل سے کامیاب ہوتے ہیں بلکہ کرنا چاہتے کہ وہ کامیابی کے مستحق ہی نہیں۔ ایک تو وہ جو نہایت لاہر و لاہر ہوتے ہیں اور دوسرے وہ جنہیں ہر وقت فکر و غم گیر رہتی ہے ایک شخص جہاں عہدہ کے فرائض سے غفلت برتتا ہے ظاہر ہے وہ اس عہدہ پر برقرار



رہنے کے قابل نہیں۔ علیٰ ہذا وہ بھی سخن نہیں جو کام ہر اپنی جان چھڑک کر اپنے کو کسی کام کا نہیں رکھتا۔ اصل میں صحیح العمل اور قابل قدر کارکن وہی ہے جو کامیابی اور ناکامی سے فی الجملہ بوجہانی بے تعلقی برتتے ہوئے اس لئے کہ اپنے مشاغل سے اپنی ذات کو افضل سمجھتا ہے، اعتدال کے ساتھ کامیاب ہونے کی کوشش کرتا ہے۔ تقویٰ اور ہرگز گاری کا حاصل جس ہر حاکم سریت کا سارا زور ہی یہی استقامت و سیرت ہے کہ ہنادنی انداز ہے اس کا طبع نظر کل سریت کا حصول نہیں بلکہ حصول سریت کی سبب لازمی ضرورت پورا کرتا ہے۔ تمام معنی اخلاق اس سادہ اصول میں آجاتے ہیں وہ ہونے کی کوشش کر دو جو تم ہو۔

یعنی جو تم حقیقت میں ہو۔ وہی تم کو عمل میں ہونا چاہئے حقیقت میں تم ہر ہا ہو تم اور حق ایک ہو اس تمہارے عمل کے صفات، اعتماد، آزادی، سادگی، ہر شال اور خواہشات نفسانی اور سماجی حرص و ہوا کی آکاش سے پاک ہونا چاہئیں یہ اوصاف کسی شخص میں پیدا ہو سکتے ہیں جو مطلق اقدار کا شعور رکھتا ہو۔ لاؤ تھے کے نزدیک ناؤ؟ قانون اور سماوی اور زمینی کا بنیادی دستور العمل ہی ہو گا۔ ہم ناؤ کو پیش نظر رکھ کر عمل پہلے ہوں۔ ہمارے کرناؤ میں ناؤ کا رہنا ہو جس طرح ناؤ دھاریں کرنا اسی طرح ہم بھی ادا ہے ہرگز کرنا جس طرح ناؤ؟ انتقام نہیں لیتا اسی طرح ہم بھی انتقام نہ لیں، برائی کا بدلہ اچھائی سے دیں، یاد رکھو کہ مردہ فضائل کافی نہیں ہیں۔ حساب و طبع کافی نہیں ہے اور نہ کریم نفسی اور عدل کافی ہیں۔ ناؤ ہمارے سامنے ایک سادہ ترین لیکن بلند ترین معیار رکھتا ہے:

۱۔ ناؤ کے کھولنے پر فضیلت پیدا ہوتی ہے۔

۲۔ فضیلت کے کھولنے پر کریم نفسی پیدا ہوتی ہے۔

۳۔ کریم نفسی کھولنے پر عدل پیدا ہوتا ہے۔

۴۔ عدل کھولنے پر پسند و نیک عمل پیدا ہوتی ہے۔

۵۔ پسند و نیک عمل نیک معنی کی فعل اور نفاذ کا آغاز ہے۔ (ناؤ نے کنگ مشا)

یہ انواع کردار کی جیسے عرف عام میں فضائل کہتے ہیں ایک استاد و تخیل سے جس سے پتہ

چلتا ہے کہ ایک ماہر سریت ہی سب سے بڑا موجد اخلاق اور صلح قوانین و مرام ہو سکتا ہے اور اس نے یہ فرض اس قدر متواتر موقعوں پر انجام دیا ہے کہ یہ کتنا مشکل ہے کہ تاریخ میں کوئی اخلاقی اصلاح ایسی بھی ہے جس کے پس پشت وہ نہ ہو لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی ہے کہ یہ زعم کہ ہم قانون کے لفظ نہیں بلکہ اس کا معنی پہلو جانتے ہیں کہ ہم کو معیار قانون کا وجدان حاصل ہے، اکثر ختام اور نیم خالص علمبان سریت کے لئے ایک بلند و بالا آزادی کے نام سے ناقص اور سہل انکاری کا دروازہ بھی کھول دیتا ہے۔ یہ کمزوری سریت پرستوں اور دیگر جن پرست طبیعتوں میں مشترک ہوتی ہے۔ چنانچہ ایک یونانی کہاوت ہے کہ بہت سے باطنی شراب کے دوتا کے عصا بردار ہی ہوتے ہیں۔ کچے باطنی بہت کم ہیں۔ دوسرے نظروں میں اکثر سریت پرست، نیم باطنی یا بگڑے ہوئے باطنی ہوتے ہیں اور مدد دے چند ہی پیغمبران صادق کے مرتبہ پر فائز ہوتے ہیں لیکن یہ آخر اندر گری تاریخ انسانی کے لئے وہ ناگزیر فتنہ ہیں جن کے بغیر دنیا کا کام نہیں چل سکتا۔

۲۲۸۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک مجدد اخلاق کو یہ کس طرح پتہ چلتا ہے کہ مردہ اخلاق مثلاً کریم نفسی، عدل وغیرہ کی اصلاح کا وقت آگیا ہے؟ اس کو یہ کیسے معلوم ہوتا ہے کہ مثلاً یہ ہونا اصول کہ ناؤ کے بدلے آئندہ اور دانت کے بدلے دانت ایک ریکانکی اصول ہو جو تلافی نقصان کے لئے ناکافی ہے؟ یہ اس کا ضمیر جانتا ہے لیکن ضمیر کیا ہے؟

جب ہم ارتقائی نظریہ اخلاق کے سلسلہ میں ضمیر کو قدیم مذاہن کے متجرب کی یادگار سمجھتے تھے تو ہم کو یہ نظریہ غلط معلوم ہونے لگا تھا، جب ہم نے دیکھا کہ ضمیر نے ہمارے احساس حال کی طرح رفتہ رفتہ اپنے احساس کی ہاد کی تک ترقی کی ہے جو ہمارے ضمیر کے اندر اپنے پورے کمال تک پہنچ جاتی ہے چنانچہ سقراط کی ساری زندگی ضمیر ہی کے کارناموں کا افسانہ ہے۔ نازک موقعوں پر سقراط اپنے ہم ناؤ جو اس کے نزدیک ضمیر کا جسم تھا مشورہ لیتا تھا، سقراط کی نظریں ضمیر ایک ایسی ناقابل تجزیر حس ہے جو ہمیں ہماری غلطیوں پر تنبیہ کرتی ہے اور غلط راہوں پر بڑھنے سے روکتی ہے ہمارے اندر ایک ایسا انسانی معیار ہوتا ہے جس کی ماہیت سے اگرچہ ہم واقف نہیں ہوتے مگر ہم



یہ محسوس ضرور کر لیتے ہیں کہ برے اعمال اس کے مطابق نہیں۔ یہ روحانی معیار ہمارے خیال میں حق سے متحرک ہونے کے احساس سے پیدا ہوتا ہے اور ضمیر اسی بات کا وجدانی علم ہے کہ غلامی اس انحراف کے موافق اور غلام اس کے خلاف ہے۔

اگر ضمیر کا یہ نظریہ صحیح ہے تو اس امر کی توجیح ہو جاتی ہے کہ اہل سریت کیوں ماہر ضمیر اور بنی نوع انسان کے اخلاقی رہنما تھے ہیں۔ یہ بھی ہماری سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اخلاقی جرات اور عروت نفس اور سریت کا کیوں بولی دامن کا ساتھ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں زندگی کے خطرات اور مرغوبات سے بلا لڑیں اور یہ رنگ اسی وقت طبیعت میں پیدا ہوتا ہے جب ہمارا یہ راسخ مفید ہو کہ ضمیر میں ایک ایسی حقیقت سے ختم کو رہتا ہے جو مادی واقعات کی ڈائی سے بہت گہرا ہے لہٰذا کانٹ کا بھی خیال تھا، ہماری سمجھ میں یہ نکتہ بھی آ جاتا ہے کہ ضمیر اس قدر انقلاب پذیر کیوں ہے ضمیر میں اتنی ہی صفائی اور جلا ہوگی جتنا اُسے قربت حق کا احساس قوی ہوگا۔ وقتہ فوقتہ اسی احساس کو مزید تقویت کی ضرورت ہے پس راہ ضمیر کی دھاریسٹر کرنے کی کا آلہ ہے۔

۱-۲۴۹ ب۔ سبم مذکورہ بالا سوال کی جانب متوجہ ہوتے ہیں (بند ۲۳۰) سریت کا راہ سلی کو ایک غیر کامل کی حیثیت سے پیش کرنا کوئی صحیح نظریہ نہیں معلوم ہوتا محض راہ سلی کی پیش کر کے سریت اس دنیا میں اپنے فرض کی انجام دہی میں کوتاہی کر رہی ہے نظریہ رو یا فی نفسہ محروم معنی معلوم ہوتا ہے۔ وحدت کسی کثرت ہی کی ہو سکتی ہے کثرت سے جدا عدم کے مراد ہے۔ اہل سریت کا تجربہ اور ضبط نفس جو اس کے تجربات میں رہنمائی کرتا ہے حیات کے اس دور و تسلسل میں کام آ جاتا ہے جو فطرت اور انسانی تالیف کے اندر دائر و سائر ہیں۔



یہ محسوس ضرور کر لیتے ہیں کہ برے اعمال اس کے مطابق نہیں۔ یہ روحانی معیار ہمارے خیال میں حق سے متحرک ہونے کے احساس سے پیدا ہوتا ہے اور ضمیر اسی بات کا وجدانی علم ہے کہ فلاں میں اس انجاء کے موافق اور فلاں اس کے خلاف ہے۔

اگر ضمیر کا یہ نظریہ صحیح ہے تو اس امر کی توضیح ہو جاتی ہے کہ اہل سریت کیوں ماہر ضمیر اور بنی نوع انسان کے اخلاقی رہنما تھے ہیں۔ یہ بھی ہماری سمجھ میں آ جاتا ہے کہ اخلاقی جرات اور عروت نفس اور سریت کا کیوں بولی دامن کا ساتھ ہے۔ وجہ یہ ہے کہ دونوں زندگی کے خطرات اور مرغوبات سے بلا لڑیں اور یہ رنگ اسی وقت طبیعت میں پیدا ہوتا ہے جب ہمارا یہ دل سخاوت پر آمادہ ہو کہ ضمیر میں ایک ایسی حقیقت سے ختم کر دیتا ہے جو مادی واقعات کی دانی سے بہت گہرا ہے۔ یہی کائنات کا بھی خیال تھا، ہماری سمجھ میں یہ نکتہ بھی آ جاتا ہے کہ ضمیر اس قدر انقلاب پذیر کیوں ہے ضمیر میں اتنی ہی صفائی اور جلال ہوگی جتنا اُسے قربت حق کا احساس قوی ہوگا۔ وقتہ فوقتہ اسی احساس کو مزید تقویت کی ضرورت ہے پس راہ ضمیر کی دھاریں سن کر کہنے کی آواز ہے۔

۱۰۳۴۹-ب۔ سہم مذکورہ بالا سوال کی جانب متوجہ ہوتے ہیں (بند ۳۲۰) سریت کا راہبلی کو ایک خیر کامل کی حیثیت سے پیش کرنا کوئی صحیح نظریہ نہیں معلوم ہوتا محض راہبلی کی پیش کر کے سریت اس دنیا میں اپنے فرض کی انجام دہی میں کوتاہی کر رہی ہے نظریہ روایا فی نفعہ محروم معنی معلوم ہوتا ہے۔ وحدت کسی کثرت ہی کی ہو سکتی ہے کثرت سے جدا عدم کے مراد ہوتا ہے۔ اہل سریت کا تجربہ اور ضبط نفس جو اس کے تجربات میں رہنمائی کرتا ہے حیات کے اس دور و تسلسل میں کام آنا چاہیے جو نظرات اور انسانی تاریخ کے اندر دائر و سائر ہیں۔

## باب ۳۳

### تنقید سریت

۲۵۰۔ حامی سریت کا دعویٰ ہے کہ دینار حق حاصل ہو جانے کے بعد وہ ایک ایسے مقام پر پہنچ جاتا ہے جس کو حیات کی حدود انتہا کہنا چاہئے لیکن ہر عروج سے ہیبوط کا طالب ہے دینار حق ہماری زندگی کے آئندہ تجربہ میں کارآمد ثابت ہوتا اور کارفرما رہتا ہے۔ اس کی توضیح ایک قانون سے ہوتی ہے جس کے لئے تین قانون تبادل کی اصطلاح وضع کرتا ہوں۔

قانون تبادل ایک علی اصول ہے بلکہ علی اصول کا اساس ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ نیک زندگی نہ تو نفس وحدت کا تصور ہے اور نہ کثرت کا اطلاق دروہست ہے بلکہ وہ دونوں کے ہم آہنگی میں مضمر ہے جیسے کھیل اور کام اور سونے اور جاگنے کی ہم آہنگی۔

زندگی کا پہلا مطالعہ یہ ہے کہ کار و بار حیات پر ہم اپنی حقیقی توجہ مبذول کریں۔ یہ توجہ موجودات و معاملات زندگی کا تجربہ کرے گی اور ترتیب دار ہر شے پر عقل کا بہترین حصہ صرف کرے گی۔ تجربہ بتاتا ہے کہ یہ توجہ کچھ عرصہ کے بعد دروہ منزل ہو جاتی ہے اور یہ انحطاط عمل ہی میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ واقعات کے پرکھنے اور اقدار کے جانچنے میں بھی پیدا ہو جاتا ہے حقیقت کے نقطہ خیال سے شاید ایسا نہ ہونا چاہئے تھا اس لئے کہ واقعات واقعات ہیں اور اقدار اقدار اور جاننے والے کے لئے بس اپنی آنکھیں کھولنے کی ضرورت ہے لیکن شکے ہوئے دماغ کے لئے مستقل اشیا گریا ناقابل ادراک ہی ہو جاتی ہیں۔ اس سے پتہ چلتا ہے کہ کسی سے قدر اور اس کے معنی نقطہ اس شے میں نہیں ہوتے بلکہ کسی ایسی شے میں بھی نہیں ہوتے جو مدد رکھے تعلیق رکھتی ہے یعنی نظر کی بازی جو کس سے ضائع ہو گئی ہمارے ہر تجربہ کا ایک پس منظر ہوتا ہے



اس پس منظر کو درہم برہم کر دیجئے مثلاً اگر کتاب جرم سے اب ہر شے پہلی حالت سے بدلی ہوئی نظر آئے گی۔ روزمرہ کی دیکھی بھالی چیزوں تک کا رنگ بدل جاتا ہے۔ علی ہذا ان بھر توجہ کی ممکن ہے ہادی قوت ہمارہ میں ضعف آجاتا ہے جیٹرن کا یہ قول کس قدر صحیح ہے کہ بیٹری کی اگر آپ سیر کرنا چاہتے ہیں تو بیٹری سے چلے جائیے۔ حیات کی بھی بیٹری کی سیر کی طرح (م) دفعہ وقتہ چارچ کرنے کی ضرورت ہے تاکہ ہم اپنے معمولی فرائض کی چھی طرح ادا کر سکیں۔

یہ چار جنگ یا بھراؤ کی طرح انجام پاتا ہے۔ آرام لینے سے کھیل اور تفریح سے سونے سے۔ ان سب میں توجہ کی سمت بدل جاتی ہے اور ہم ایک ایسی شے کی جانب متوجہ ہو جاتے ہیں جس میں انتشار کے بجائے یکسوئی ہوتی ہے۔ اہل سریت کا اخلاقی ضبط اس کی راہ سبلی اسی طرح آرام لینے کا براہ راست اور ایک نہایت کارگر تکنیک ہے۔ اس سے روزمرہ کی ذہنی عادات چند سے مشتعل ہو جاتی ہیں اور ہماری توجہ جو تفصیلات میں پھنس کر تنگ کر لیت ہوگی حقیقی گل کے احساس سے پھر تازہ دم ہو جاتی ہے۔ راہ سبلی کے نظریہ کے تحت ہم میلانات طبع کا جائزہ لیتے ہیں اور ایک ایک کر کے ان کو ترک یا متروک کرتے جاتے ہیں۔ طرح طرح کے ذاتی ضبط، تعصبات، خصوصیات، بے جسی، ہم ان سب کو اٹھا کر کوڑے خانہ میں ڈال دیتے ہیں تاکہ ان چیزوں کے لئے جگہ خالی ہو جن کی جانب گل کا احساس رہنمائی کرتا ہے۔ چنانچہ سری تجربہ کا لب لباب کسب، حریت اور جس قدر ہے۔ جب اتحاد و انبیا کا دھیان دیر تک قائم رہنے کے بعد نہال پذیر ہونا شروع ہو جاتا ہے تو حسی سریت کو پھر دنیا کی جانب متوجہ ہونے کی ضرورت ہے۔ اب دنیا اپنی بھرپور دلفریبیوں کے ساتھ اور ہماری کھوی ہوئی قوتیں اپنے پورے شباب کے ساتھ نمود کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔

۲۵۱۔ شاید ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اہل سریت واقعات کا سامنا کرنے کے لئے حقیقت کی قوت اپنے اندر پیدا کر لیتے ہیں۔ اب ذرا غور کیجئے کہ یہ قوت کس طرح پیدا ہوئی ہے۔ سب سے پہلی قوت سائنسی مشاہدہ کی قوت ہے۔ کائنات پر سائنسی انداز فکر سے

نظر کرنا اخلاقی ترقی کا سرچہ تجربہ ہے۔ یہ گویا فطرت کی ایک نئی طرز سے قیظ کمنا ہے (جیسا ہر دونوں مقال سے ظاہر ہوتا ہے) جو واقعات کو ترتیب سے کران کے اندر قانون فطرت کی جھلک دکھاتا ہے۔ چنانچہ یہ ہمارا سائنسی فرض ہی نہیں بلکہ اخلاقی فرض بھی ہو جاتا ہے کہ اپنے نفس کو اس نہایت کا پابند بنائیں جو تجربہ ہم پہم ہو چکا ہے۔ سائنسی تحقیقات حیات یعنی اپنی خواہشات کو واقعی انکشاف کے مقابلہ میں دبانانا ہر طالب علم فطرت کے اخلاقی اصول موضوعہ میں سے ہے چنانچہ حامیان سریت کا یہ دعویٰ بالکل صحیح ہے کہ تحقیق حق کی اولین شرائط اخلاقی ہوتے ہیں اور یہ کلیتہً ا بعد الطبیعیاتی حق و وحدت ہی کی تحقیق کے لئے نہیں بلکہ حقان فطرت کی تحقیق پر بھی راست آگاہ کسی جدید مفروضہ کا انکشاف صرف ایماندارانہ مشاہدہ ہی کا طالب نہیں ہوتا بلکہ تحلیل بھی چاہتا ہے لیکن ہر تحلیل سے کام نہ چلے گا۔ کامیاب ادراک کا مایاب محقق فطرت میں بنیادی فرق سادگی اور فراخ دلی ہے۔ سب سے پہلے ہر قسم کی ریاکاری یا تعریف کی آرزو سے آزادی ہے جن کے اثر میں اگر ان کے اندر ذات کی ناکش کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں اور اہم نتائج حاصل کرنے میں محنت سے کام لینے لگتا ہے۔ دوسرے مطالعہ فطرت کے لئے نہیں اپنے اندر ایک چھٹا حاتمہ پیدا کرنا چاہئے جو ان کے عشق میں نمودار ہوتا ہے۔ یہ دونوں اخلاقی صفات ہیں جن کو اہل دل (اہل سریت) اپنی ریاضت سے ترقی دینے کے لئے خاص طور پر موزوں ہیں۔ رکن کے کہیں کہا ہے

”سہمت جس پر لوگ جان لیتے ہیں نئے پن میں شامل نہیں ہوتی بلکہ وہ اصلیت کے حواس مختلف نہیں ہوتی جسے میں شغاف کہتا ہوں..... کمال انتہائی اصلیت ہی کا۔ سلطانا ہے۔ ہر شے اللہ کے بندے ایسے سادہ لوح ہوتے ہیں کہ وہ ان غیر متعلق نفسیات کے برعکس انہیں ہوتے جو معمولی آدمی کے ذہن پر چھا کر تاریکی پیدا کرتے ہیں۔ وہ پہلی ہی نظر میں جو ہم اہل کونٹا لیتے ہیں اور ہر سیدھے اسی کی طرف جاتے ہیں۔“

چنانچہ یہ کوئی تعجب کی بات نہیں کہ اہل سائنس کی ذات اور اعمال میں نہیں سریت کی رنج کار فرما نظر آتی ہے۔



۲۵۲۔ اس کے علاوہ سریت پرست صفات اشیا کو محسوس کرنے کے لئے گویا اپنے اندر ایک نیا عاقل پیدا کر لیتا ہے اس کے حواس میں ایک خاص قسم کی معصومیت پیدا ہو جاتی ہے بھولوں آوازوں اور رنگوں میں اسے وہ لطف آتا ہے جو انسان کو سب سے پہلے محسوس کرنے میں آتا ہے کم از کم ولیم ہلیک، جیکب روجے، ایسی کے فرانس اور دیگر اہل سیرت کا تجربہ یہی ہے۔ اس سے چند چلتا ہے۔ کہ احساس کے بہت سے طبق ہیں جن کے انکشاف بلکہ کھانا پانے کے طور پر نکالنے کی ضرورت ہے جو انسان کی قدیم حیوانی وراثت کی یادگار تھے اور جن میں ہمادہ بہت سی کی نگ دو دیں کھو بیٹھے ہیں۔

حامی سریت میں سماجی میل جول کے واقعات کا سامنا کرنے کی قوت بھی پیدا ہو جاتی رہی وہ دوستی کی صلاحیت کو ترقی دے سکتا ہے۔ دوستی دیگر قابل قدر جزئیات کی طرح انخطاط پذیر ہوتی اور ہم میں سے اکثر اس فن کو حاصل نہیں کر سکتے کہ کوئی بات اس طرح کہی جائے کہ دوسرے کو ناگوار نہ ہو۔ اسی کے ساتھ بے لوث نکتہ چینی جس میں اپنی غرض کا شائبہ نہ ہو معمولی انسان کے لئے مشکل بات ہے۔ یہ جب ہی ممکن ہے جب ہم اپنی ذات سے ایسی بے تعلقی پیدا کر لیں کہ ہمسایہ میں اور اپنی ذات میں کوئی فرق نظر نہ آئے اور اس کو ملامت کرنے کا اور یہ کہنے کا کہ تو انسان ہے ایک ایسا سلیقہ آ جائے کہ دوستی ختم ہونے کے بجائے اور مستحکم ہو جائے۔

۲۵۳۔ چنانچہ اگر ہمارا خیال صحیح ہے تو کامیاب حقیقت پرست ہونے کے لئے۔ سریت پرست ہونے کی ضرورت ہے اور کامیاب سریت پرست ہونے کے لئے حقیقت پرست ہونے کی ضرورت ہے ہماری معمولی زندگی کا روار اور عبادت کا آئٹ پیچھے ہے۔ ان میں سے ہر ایک ہم کو دیکھنے کے لئے تیار کرنا اسی قسم کے تبادل سے انسان اپنا توازن قائم رکھ سکتا ہے اور عجیب و غریب تمدن کے نتیجے پر بھولوں کو اٹھا سکتا ہے جس کے ساتھ مادی قوت کا بار بڑھتا اور بجا طور پر بڑھتا ہے اچانک ہے۔ کیونکہ اس مادی ترقی کے ساتھ ساتھ انسان کے مشاہدہ میں شغافی، فنی، ذکی، انجسی اور شخصی قوی دو متانہ تعلقات کی صلاحیت بھی ترقی کرتی جاتی ہے۔

۲۵۴۔ اور اس عملی اصول تبادل کے ساتھ ایک مابعد الطبیعیاتی حقیقت بھی ہے جس نے تو

سریت کا وحدت وجود ہے اور نہ حقیقت کی کثرت جو حقیقتی تحلیل سے حاصل ہوتی ہے۔ سریت اور حقیقت پرست دونوں موجودات کو اپنی اپنی نظریے دیکھنے ہیں اور اسی کو قطعی سمجھنے ہیں چنان کی سمجھ میں ٹھیک آجائے۔ چنانچہ ان دونوں کے ہاتھ دنیا کے متعلق آدمی آدمی حقیقت آتی ہے اس لئے دراصل یہ دونوں ایک دوسرے کی تکمیل و تقسیم کرتے ہیں۔

حقیقت پرست کے مقابل میں سریت کا دعویٰ وحدت عالم اور پھر اس وحدت کی لامتناہی قدر حق بہ جانب ہے۔ کثرت موجودات والا عالم ناقابل حساب اور اس لئے بے کار ہے۔ ایسا عالم جس میں کوئی صفت ایسی نہ ہو جو ہمارے اندر احترام اور مقبول عبادت کا جذبہ پیدا کرے وہاں نفسی تفریح اور فائدہ سے بھی خالی ہوگی جس کے بغیر کسی شے کو کارآمد نہیں کہا جاسکتا۔

حامی سریت کے مقابل میں حقیقت پرست کا دعوئے کثرت بھی غلط نہیں معلوم ہوتا اگر کوئی خدا ہے تو اس کی زندگی، نظام قدرت کے گونا گوں اور ایک دوسرے سے متنازع چیزوں میں آشکارا ہونا چاہئے۔ اگر وہ کہیں ہے تو اس کو پھر ان موجودات میں بھی ہونا چاہئے۔ ایسی وحدت جو کثرت سے گریزاں ہو اور کثرت کی توجیہ سے قاصر ہو کائنات کی آخری حقیقت نہیں ہو سکتی جس وحدت پر ہم ایمان لاسکتے ہیں وہ ایک ایسی وحدت ہونا چاہئے جو کثرت کا اپنی اور کثرت آفریں ہو۔

چنانچہ حقیقت اور سریت دونوں تصور سے کے دو رخ نظر آتے ہیں۔ تصور سریت دونوں کی مقبول تشریح کرتی اور ان کا اپنے اندر مناسب مقام بخوبی کرتی ہے اور یہ دونوں اپنی جگہ توازن ہم آہنگی اور قانون تبادل کی ضرورت کو ظاہر کرتے ہیں۔ ایک فوق الفطری جو ہر (یعنی رہبانیت یا دنیا سے پر دازا کے ساتھ ہمارے اندر انسان پرستی کا جو ہر بھی ہونا چاہئے ان دونوں کے ملنے سے اچھی زندگی کا کل پر و گرام بن سکتا ہے۔



## حصہ چہارم ترکیب انواع باب ۳ فلسفہ کی ساخت

۲۵۵- اب تک ہم نے فلسفہ کے مختلف اقسام کی تنقید کرنے کے بجائے ان کو سمجھنے کی کوشش کی۔ ہاں پہلے ذکر کیں کہیں انواع پر کچھ تبصرہ بھی ہو گیا جو انواع کی باقاعدہ تنقید کی نظر سے نہیں بلکہ اس غرض سے تھا کہ ان محرکات کی جانب اشارہ ہو جائے جو تحقیق حق میں ان کے باہر مختلف راہیں اختیار کرنے کی دعوت دیتے ہیں۔ اب ہم اس سے ہر ایک کو چاہیے کہ سوچے کہ وہ کس مقام پر کھڑا ہے کوئی مکمل نظریہ کائنات حاصل کرنے کی امید ہو ہو مے لے کر نہیں بلکہ فیہیچنے کے لئے کہ مختلف انواع فلسفہ کے مطالعہ نے ہمارے ادھر کیا اثر چھوڑا یعنی کوئی مربوط نظریہ یا کوئی اشارہ نہیں ملا یا نہیں۔

جن حقائق کو ہم مانتے ہیں ان ہی کا مجموعہ ہمارا فلسفہ ہوتا ہے مختلف انواع فلسفہ پر نظر کرنے سے آپ کو ان حقائق کے ماننے میں مدد ملی ہوگی اس لئے آپ کے بہت سے تصورات جو دھندلے تھے وہ صاف ہو گئے ہوں گے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ بعض نوعوں کو آپ نے اپنا ہی فلسفہ سمجھا ہو بہر حال اغلب یہ ہے کہ فکر انسانی کی یہ تمام شاخیں یعنی انواع فلسفہ آپ کو مطلقاً غیبی نہ معلوم ہوئی ہوں گی جو سکتا ہے کہ آپ کو ایسا معلوم ہوا کہ آپ

سب ہی کو مانتے ہیں یا پھر کسی کو نہیں۔ مختلف غیر مربوط اور جداگانہ فلسفوں کے ٹکڑوں کو بیک وقت ذہن میں جگہ دینا فی الجملہ ذہنی مہمان نوازی پر ایک بار عظیم ڈالنا ہے حالانکہ دیکھا جائے تو ان میں کچھ نہ کچھ ضرورتیں ہیں۔ سب کے سب انواع کو ذہن میں جگہ دینا اگرچہ آزاد فکری اور ذہانت کی دلیل ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ اس بڑے میل فلسفہ سے بھی کام نہیں چل سکتا۔ آپ کی نظر کو محدود دیکھے بغیر میں چاہتا ہوں کہ اس پیچیدگی سے نجات کی کوئی راہ نکالوں۔

۲۵۶- آپ نے غالباً یہ بات بھی دہی ہوگی کہ اکثر اعلیٰ پایہ کے مفکرین کے نظام کوئی امتیاز خصوصیت نہیں رکھتے مثلاً اپنیس کو خالص دہر نہیں کہا جاسکتا۔ کیونکہ وہ حقیقت کا منکر نہیں ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اس کے نزدیک ناقابلِ علم ہے اس لئے وہ کہنا چاہئے کہ تصویریت کی جہاں آئل ہے لیکن اس کی تصویریت ایک ایسی انوکھی تصویریت ہے کہ جدید حقیقت اسی کی ایک کوئی معلوم ہوئی ہے اور سطوح اور حقیقتی افتاد طبع کے اپنی مابعد الطبیعیات میں تصویریت کی جانب جھکا ہوا ہے۔ سقراط ایک ایسا نقطہ ہے جس سے مختلف خطوط افکار متفرق سمتوں کو جاتے ہیں لیکن سب اپنا مرکز اسی بلند ہستی کو تسلیم کرتے ہیں اور تقریباً ہی حالِ ڈیکارٹ ٹھٹ اور ڈیگلس کا ہے۔ کسی فلسفہ میں خیالات مختلفہ کی ٹڑوں کے پاسے جانے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ اس فلسفہ کا مدون کثرت پسند ہے۔ کسی مفکر میں اگر خیال کی زرخیزی اور نتائج ملتی ہے تو اس کو مفکر کی اخلاقی اور وجدانی توانائی پر محمول کیجئے جو اس کے منطقی استدلال سے آگے نکل جاتی ہے، یہ لوگ حقیقت کو جہاں پاتے اور جیسا پاتے ہیں لے لیتے ہیں۔ ان کو اس بحث نہیں کہ وہ مکمل طور پر مربوط بھی ہیں ان کا اعتقاد یہ ہے کہ حقیقت فی انفسہ مربوط ہوئی ہو رہا اس سوال کا جواب کہ وہ دوسرے حقائق کے ساتھ کہاں آدھنراں کی جائے، بعد کو دیا جاسکتا ہے، مہر دست وہ منطقی تقسیم کے خلاف جانے میں نال نہیں کرتے اور ان کی عظمت خیال کسی ہیئت (مثلاً تصویریت، دہریت وغیرہ) کے ظرف میں نہیں سما سکتی۔ صفت اول کے



فلسفوں کو کسی مخصوص نوع یا نظام سے منسوب کرنا، ان کی سخت نوزہن ہے۔

چنانچہ یہ قابلِ تعظیم وصفت، زمانہ حال کے فلسفہ کے نظاموں کی ایک خصوصیت ہے جس کا سبب ان کی عظمت ہی نہیں، بلکہ ان کی پچیدگی، تاریخ فلسفہ پر وسعت نظر اور کسی حد تک وحدت پسندی کی جانب میلان بھی ہے۔ اس کے علاوہ یہ کیفیت مزاج، کائنات کے ساتھ بھی سازگار معلوم ہوتی ہے جو کسی خاص اور سرے کی تقلید سے لغو رہے اور جس کے نزدیک سب سے پہلی چیز تجربہ ہے اور تجربہ کے انبار کو باقاعدہ ترتیب و بنا، مقولات کا کام ہے جو بعد کو ہمیشہ ہوتا رہتا ہے (تجربہ جس میں دھندل بھی شامل ہے) فکر کی فوج کا وہ جاسوس دستہ ہے (اسکاڈ) جو آگے آگے چلتا ہے اور اس میں ذرہ برابر شک نہیں، جو اپنی تحقیق کو ہر قدم پر منظم کرنا چلتا ہے وہ اخیر میں اپنے اتھ فلسفہ سے خالی پاتا ہے۔ اس لئے اگر آپ کو کسی فلسفی کا فلسفہ نظم و ربط سے معر علی لئے تو اسے برا نہ کہیے۔ وہیم جس کے متعلق یہ کہنا باطل درست ہے کہ اس کا کوئی نظام نہ تھا۔ اس کے فلسفہ میں حقیقت، عملیت اور پہلو پہلو بغیر کسی باہمی ربط کے پائی جاتی ہیں۔

۲۵۷۔ تاریخ فلسفہ شاعر ہے کہ اکثر مختلف، مآخذ سے مختلف نظریات جن کو ایک منتخب فلسفہ کی تدوین کی کوشش کی گئی ہے جس کے لئے "انتخابیت" کی اصطلاح بھی وضع کی گئی ہے چنانچہ بہت سے انتخابی جن کے نام تاریخ میں محفوظ ہیں، اپنی فکر کے مقابلہ میں اپنی زبان اور جدت کے مقابلہ میں جودت کے لئے زیادہ مشہور ہیں۔ ان کے فلسفہ کی رُوح دراصل تحقیق نہیں بلکہ دوسروں کے خیالات کو نکتہ سیخ اطاعت شعار کی کے ساتھ اپنا لیتا ہے۔ وہ یہ دیکھ لیتے ہیں کہ مختلف فلسفوں میں حقیقت کے ٹکڑے ہائے جاتے ہیں جن کو ایک دوسرے سے مربوط کیا جاسکتا ہے لیکن ان فلسفوں کی نظر ان کے ربط و اتحاد کے رشتوں تک نہیں پہنچتے فلسفہ میں انتخابی کوئی قابلِ تعریف لقب نہیں ہے۔ یہ اکثر ایسے مرتبہ کے مفکرین کے لئے استعمال کیا جاتا ہے جیسے اسکندریہ کا فاکو، سبلیس، ستر، ہورس، مینڈیل زون، وکٹر کون۔ وکٹر کون خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اس نے انتخابیت کو ایک فن کے طور پر باقاعدہ

تدوین کیا۔ وہ کہتا ہے کہ:-

ہر نظام مظاہر و تصورات کا ایک نظم بن کر رہا ہے جو اپنی جگہ حقیقی ہے لیکن شعور میں اور بھی نظامات ہو سکتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ ہر نظام غلط نہیں، بلکہ ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اگر ہم تمام ناقص نظاموں کو جوڑ دیں تو ایک کامل نظام بن جائے، جو ہماری شعور کی کلیت کے مطابق ہوگا۔

ظاہر ہے کہ یہ اصول اس وقت ہی صحیح مانا جاسکتا ہے اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ کائنات کے متعلق جتنے اہم حقائق تھے وہ سب تحقیق ہو چکے ہیں ایسا ہو تو البتہ حال کے فلسفیانہ ذہن کے لئے ان سب کی تدوین و تہذیب کا کام رہ جائے گا۔ دوسرے نقطوں میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ انتخابی کی نظریات فلسفہ میں محدود ہے لیکن ایک فکر کی نظر تجربہ، مشاہدات اور وجدان پر گواہی ہوتی ہے اور اس کے خیال میں ہماری جدید خیال ہی بے نظمی اور بے ترتیبی کی ذمہ دار ہے اہم ایک انتخابی اور اپنی وضع خیال کے جدت پسند فلسفی کے درمیان، تدوین کی فرق ہی ہوتا ہے۔ انتہائی جدت پسندی بھی تاریخ کو ایک قلم نظر انداز نہیں کر سکتی، اور نہ خدائی سے خواہ ان کا اخذ کچھ ہو یا نہ ہو کر سکتی ہے۔ اس لحاظ سے صحیح پوچھے تو اسطرح ایک انتخابی فلسفی ہے اور اس ایکوینس جو اسطرح کے فلسفہ اور سمجھت کا ایک بحرن مرکب تیار کرتا ہے اور بھی زیادہ انتخابی ہے۔ کائنات پر حقیقی نظر بالعموم انتخابی میلان طبع کی محرک ہوتی ہے۔ انتہائی تجربہ پسند جس کی تعلیم یہ ہے کہ ہم کو چاہئے کہ اپنے رجحانات و تصورات کو بالائے طاق رکھ کر کشادہ دلی کے ساتھ کائنات پر نظر ڈالیں داخلی تناقضات کی بھی پروا نہ کریں حتیٰ کہ دوسروں کی آنکھوں سے دیکھنے میں بھی تامل نہ کریں بشرطیکہ خود اپنی آنکھوں سے وہ دیکھ سکیں جو دوسرے دیکھتے ہیں، ایسی تجربہ پسند جیسے بے اصولی کو بھی اصول بنالینے میں تامل نہیں، انتخابی تحریک کا درست راستہ ہے۔

فرائض کا فلسفی و ماہر تعلیم علامہ میں پیدا ہوا اور فلسفہ میں فوت ہوا۔



۲۵۸۔ دراصل انتخابیت تعریف فلسفہ کا پہلا درجہ ہے یعنی سامان اکٹھا کرنے کا درجہ جس کی روح اس عجیب و غریب فضیلت سے متحد ہے جس کا نام رواداری ہے اور جو خطرداری سے یہ کہہ کر روک دیتی ہے کہ تمہیں اپنے مخالف کی بات بھی سننا چاہئے۔ اس کا انداز خیال ہوتا ہے معقول معلوم ہوتا ہے۔ رواداری ان لوگوں کے لئے جو اپنے عقائد کو قطعی سمجھتے ہیں فی الجملہ دشوار اور ناقابل فہم فضیلت ہے ایسے لوگ جس بات پر یقین نہیں کرتے قطعی یقین نہیں کرتے اس لئے کہ جس چیز پر یقین کرتے ہیں قطعی یقین کرتے ہیں۔ رواداری ایک معلم اور یقین کی صفت ہے ہی لیکن اس منکر کی بھی صفت ہونا چاہئے جو قطعی یقین کے درجہ پر نہ پہنچا ہو یا انتخابی رجحان رکھتا ہو اور اپنے ناتمام ذخیرہ حقائق میں ہمیشہ اضافہ کرنے کے لئے مستعد ہو۔ غور کیجئے تو انتخابیت اور تشکیک میں بہت قریب کا رشتہ ہے۔ وہ شخص کسی چیز پر ہر پہلو سے نظر ڈالنا چاہتا ہے اس کو ہر پہلو چھوڑنے کے لئے بھی تیار ہونا چاہئے اس لئے کہ جو پہلو اسے پسند ہے اس میں کچھ نہ کچھ ایسے اجزا بھی ہوں گے جو اس کے مخالف پہلو میں ہیں یا کسی مقبل کے ناقد کی تنقید میں ہو سکتے ہیں چنانچہ مشکاک کی طرح وہ بھی کسی ایک رائے کا ہو کر نہیں ہو سکتا۔ ہمہ گیر فراخ دلی، ہمہ گیر شک ہی کا ایجابی رخ ہے۔

۲۵۹۔ انتخابیت فکر کے لئے ایک قابل اطمینان آرام گاہ نہیں ہے۔ اگرچہ یہ ایک ایسی منزل ضرور ہے جس سے ہر مفکر کو گزرنا ہے۔ اگر ہم کسی قضیہ کو صحیح سمجھتے ہیں تو محض اس بنا پر کہ وہ ہمارے دوسرے عقائد سے میل نہیں کھاتا مسترد نہیں کیا جاسکتا۔ تحقیق کائنات کا سب سے پہلا کام مواد جمع کرنا ہے۔

لیکن نفس ہی وہ شے ہے جو ہمیشہ مواد جمع کرتا ہے اور نفس ایک متحد بالذات شے ہے جس کے لئے ذہنی برتھلی کے ساتھ جینا یا ایسی زندگی کے خوف سے ہمیشہ دوچار رہنا ممکن نہیں علیٰ ہذا ہم یہ بھی یقین کرنے پر مجبور ہیں کہ حقیقی کائنات بھی ایک مربوط بالذات شے ہے اس لئے کہ عدم ربط ایک موضوعی شے ہے نہ کہ معروضی۔ اگر ہمارے عقائد میں فساد ربط کے

آثار نہیں پائے جاتے تو ان عقائد میں جو صحیح ہیں باطنی ربط ضرور ہونا چاہئے۔ اگر ہم تلاش کریں وہ ہمیں ضرور ملے گا اس لئے کہ ہم اپنی زندگی معقول طور پر اس وقت تک بسر نہیں کر سکتے جب تک ہم اپنی منتشر بصیرتوں میں ایک ایسا رشتہ اتحاد و دریاقت نہ کر لیں جو ہمارے نظریہ کے لئے شیرازہ کا کام ہے۔

چنانچہ تعریف انتخابی ہوئے، فراخ دل ہونے کی ایک صورت ہے اور وہ یہ کہ ہم وہ واحد اصول دریافت کر لیں جو ہمیں یہ بتائے کہ سچ کے مختلف حصے کس طرح ایک دوسرے سے وابستہ ہیں چنانچہ ہمارا فلسفہ ہمارا ذخیرہ حقائق نہ ہوگا بلکہ ہمارا اصول ہوگا۔

۲۶۰۔ کلامی طریقہ تاریخ فلسفہ میں کوشش کی گئی ہے کہ ایسا اصول اول دریافت کرنے کا کوئی طریقہ ایجاد کیا جائے۔ سقراط اور افلاطون نے ذہنی تجربات کرنے کا ایک طریقہ نکالا تھا جس کو وہ کلامی طریقہ کہتے ہیں۔ یہ طریقہ مکالمہ یا مناظرہ کے لئے نہایت مؤثر تھا۔ اس میں یہ ہوتا تھا کہ دو بحث کرنے والوں میں ایک اپنے دعوے کو بتاتا اور اس کو ایک نظریہ گردان کر سختی کے ساتھ یہ دیکھتا کہ وہ اخیر میں کن نتائج تک پہنچتا ہے۔ فی بن یزانی ان نتائج کے اخذ کرنے میں خوب خوب ظرافت کی داو دیتے اور اس وقت بڑا لطف آتا ہے مگر اپنی ہی دلیل کو اپنی طرف الٹا پانا۔ چنانچہ جب کوئی نظریہ ناقابل اطمینان نتائج پر ختم ہوتا تو اور مفروضہ لے کر ان کی بھی اسی طرح جانچ کی جاتی اور یہ سلسلہ اس وقت تک جاری رکھا جاتا جب تک کوئی ایسا نظریہ نہ مل جاتا جس میں کوئی غلطی نہ ہو۔ چنانچہ یہ یونانی فن کلام ایک طریق تفکر استقام ہے اور افلاطون نے اپنے مکالموں میں بالعموم ایسے مفروضہ لئے ہیں جو رائج الوقت فلسفہ کے مختلف نظاموں کے سمات تھے ان مکالموں میں گویا مختلف فلسفہ ہی ایک دوسرے سے ہم کلام ہوتے ہیں۔ اور ہر ایک دوسرے کو آخری نتیجہ تک پہنچنے میں مدد دیتا ہے۔ چنانچہ صحیح وہ نظریہ مانا جاتا ہے جو غلط نظریات کو بھرنے کے لئے برقرار رہتا ہے۔ یہ بقا داروں کے تبارع البقا کے عنوان کی نہیں ہے اس لئے



کہ یہاں مقابلہ اڑا دے جانے کے بجائے ضروری اصلاح و تصحیح کے بعد مناسب تحت جگہ پر رکھ دیا جاتا ہے۔

بظاہر یہ طریقہ آج کل کے تجربی و اختیاری طریق کے مشابہ ہے حقیقت میں وہ استقرا ہی کی ایک شکل ہے فلسفہ جدید میں اس طریقہ نے اپنی لوک بلک درست کر کے پھر مود کیا ہے۔ سب سے زیادہ بگل نے اس سے کام لیا ہے، اس کے نزدیک ہر ناقص رائے جب اس کو اس کے انتہائی نتائج پر پہنچا جائے تو ان میں دشمن کے کیسپ میں پہنچا دیتی ہے۔ متضاد رائیں ایک دوسرے کو پیدا کرتی ہیں ظلم سے برائی اور برائی سے ظلم پیدا ہوتا ہے، ہو سکتا ہے کہ کچھ عرصہ تک وہ پہلو پہلو بغیر چلا ایک دوسرے سے رشتہ جانے اور پہچانے کہ وہ ایک دوسرے کے جانی دشمن ہیں مگر کٹ دیں لیکن جب کسی صورت حال کا جائزہ لیا جائے گا تو معلوم ہوگا کہ دعویٰ اور ضد دعویٰ باہمی ترکیب کے طالب ہیں۔ جو دونوں کا عنصر حق ہوتا ہے اور نقصان اچھا کو چھوڑ دینا ہے۔ اس ترکیب کو بعض اوقات سیگل منطقی حیثیت سے ضد دعویٰ ہی سے نکلی ہوئی شے سمجھتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ایک نیا تصور ہے جو استقرا کے ذریعہ سے دیگر تصورات کی طرح برآمد ہو جاتا ہے۔ ہر ترکیب اپنے اجزاء ترکیبی یعنی متضاد دعویوں سے زیادہ صحیح ہوتی ہے لیکن ہر سکتا ہے کہ وہ کلیتہً صحیح نہ ہو اور اپنا ایک ضد دعویٰ اور پیدا کر کے جو مزید ترکیب کا طالب ہو چنانچہ اس طریق سے ہم کو سب سے اخیر میں ایک ایسا قضیہ ہاتھ آ جاتا ہے جس سے جتنا انکار کر دیتا ہی اقرار کرنا پڑتا ہے۔

اس طریق کو ہیگل نے تاریخ فلسفہ ہر استعمال کر کے یہ دیکھا کہ متضاد فلسفہ ایک دوسرے کو پیدا کرتے ہیں اور اخیر میں جب ان کی ترکیب نمودار ہوتی ہے تو اس کے سامنے سر تسلیم خم کر لیتے ہیں۔ چنانچہ اس طریق پر متضاد انواع فلسفہ میں جو عناصر حق ہیں وہ محفوظ ہوتے چلے جاتے ہیں یہاں تک کہ ہم ایک اخیر تجربہ تک پہنچ جاتے ہیں اور خود رنگ کا فلسفہ رونما ہو جاتا ہے۔ جو اس کے نزدیک فلسفہ کی قطعی صحیح شکل ہے۔ جیسا کہ ہر فلسفی کو تاریخ فلسفہ مطالعہ

کرنے کے بعد خود اپنا فلسفہ جو اس مطالعہ سے پیدا ہوتا ہے صحیح ترین معلوم ہوتا ہے۔ اسی کے ساتھ اس عالم حقیقت کی ساخت کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے اور وہ ایک ایسے نظریہ کا نشاۃ بدہ ہو چکا ہے جو تجربہ کی وسعت اور تاریخ کی مالامالی میں اپنی آپ نظیر ہے اور اسے اس طرح کسی انتخا بیت سے کام لینے کی ضرورت پیش نہیں آتی۔ چنانچہ حق اولیٰ جس تک ہیگل پہنچتا ہے وہ یہ ہے کہ کائنات روح ہے۔ اس لئے کہ روح ہی کی ماہیت اس امر کی مقتضی ہوتی ہے کہ وہ اپنے نہیں عالم تصورات، نظریات اور تاریخ کے کلامیات یا جذبات میں ظاہر کر سکے کائنات دراصل ایک مستقل فکر کا زمرہ اور ترقی پتہ محمد ہے اور اگر کسی طرح تصورات کی صحیح کلامی تلاؤں کو دریافت کر لیں تو ہم پر حقیقت کی ماہیت بھی روشن ہو جائے گی۔ اور پھر ہم اپنے طور پر کائنات کی بدوری اسکیم بنا سکتے ہیں۔

ہیگل کے نتیجہ کو نظر انداز کرنے پر بھی ہم دیکھتے ہیں کہ اس کا نظریہ ترکیب پر نہیں ہے کہ اس بلے جو تصورات کو ایک دوسرے میں زیر دستی ٹھونس دیا جائے یا ان کے درمیان کوئی ایسا نقطہ مصالحت دریافت کیا جائے یعنی ایسا علاقہ معلوم کیا جائے جو ہمارے نامتناہ ناقص تصورات کے درمیان ہوا درجے ہم اپنے فلسفہ کا اصول بنالیں۔ ایسا نہیں ہے بلکہ کا نظریہ ترکیب انتخا بیت کی قید و بند سے آزاد ہے ہیگل کا کلامی طریقہ فلسفہ کے اصول اول کا اکتان کرنا ہے وہ نشاۃ جدیدہ کی روح یعنی اس کے تجربی اور اختیاری اقتضا کا پورا لحاظ کرتے ہوئے ایک ایسی حقیقت کو پا جاتا ہے جس کو تجربیت نے نظر انداز کر دیا تھا یعنی ہماری دوران تحقیق میں سب امیر حق لازمی ہوتا ہے اور یہ ایک ایسا نکتہ تھا کہ تاریخ خیال میں ہیگل سے پہلے کسی کی نظر اس کی طرف نہیں گئی تھی۔ طریق استقرا کی آخری کامیابی اسی بودہی اور لازمی حق انکشاف ہے۔

آپ کا فلسفہ جو بھی ہو وہ ضرور اپنی انواع فلسفہ کے لگ بھگ ہوگا۔ اس لئے کہ دنیا کا



سوالات کی تمام امکانی تفصیلات ان کے اندر آجاتی ہیں۔ چنانچہ آپ کا جو کچھ مجموعہ خیالات ہو اس پر بات بحث کے اطلاق کو روک نہیں سکتے اور یہ ہے کہ اس سے بچنے کا شیخی کے سوا کوئی دوسرا محرک ہو بھی نہیں سکتا۔ اس لئے کہ آپ کا فلسفہ جو کچھ بھی ہو وہ کائنات کے انفرادی اور اک اور آپ کے ذاتی وجدان کی ریلوے پر مبنی ہوگا جو کسی حال میں بعینہ وہ نہیں ہو سکتا جو کسی دوسرے کا۔ ہر انسان کے دو پہلو ہیں ایک کلی اور دوسرا انفرادی۔ کلی حیثیت سے وہ عالم محسوسات، عالم تصورات اور عالم تائید میں دیگر بنی نوع انسان کا شریک ہے۔ انفرادی حیثیت سے اس کا نقطہ نظر اور مقام بالکل ذاتی ہے جس میں کوئی شریک نہیں چنانچہ اس بنا پر اس کا فلسفہ بھی دور تھا ہوتا ہے یعنی کلی اور انفرادی، بلکہ کہنا چاہئے انفرادی پہلے اور کلی بعد کو۔ اس لئے کہ ہر فرد کی حیات ابتدا میں ایک وجدان حقیقت ہے جس میں کوئی دوسرا شریک نہیں اور جو منحصر و سادہ ہونا ہے۔ یہ کام بعد کا ہے کہ وہ یہ دریافت کرے کہ اس وجدان کے معنی کیا ہیں اور یہ معنی دوسروں کو جتنا جتنا سکتا ہے۔ یہ اس کا فرض ہے اور سرست بھی۔

## باب ۳۵ اقبال اعتقاد

۲۶۲۔ دوران مباحث میں میں نے اپنے فلسفہ مسلک کی جانب حقیقت سا اشارہ کیا ہے۔ لیکن یہ وجہ چند در چند شاید میں آپ کا اس اجمال کی تفصیل کے لئے مقروض ہوں جیسا میں نے شروع ہی میں کہا ہے کہ ایک حیوان ناطق کے لئے فلسفہ ایک ناگزیر عمل ہے۔ اب اس کے ساتھ اگر فرض اور لطف آفریں بھی ہو تو ان سب کا اجتماع حقیقتاً بڑا دلچسپ ہوگا اور اس کا نکتہ کی اہمیت پر روشنی ڈالے گا جس کے اندر یہ تمام فلسفہ آرائیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔

ایک مردہ اور بے جان کائنات میں موجودات پر غور کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا بلکہ ایسی حالت میں تو شاید انسانی فرض یہ ہوگا کہ اسے سب کو بھول کر شخص بس اپنے کا منصبی سے سروکار رکھے ایسی شے پر مغر کا وہی سے کیا حاصل جو کسی انسانی تکنیک کے قیاد میں نہ آئے اور زمرہ انسانوں کے مقاصد میں معین نہ ہو۔ فرض کا قطعی سرچشمہ بس ایک ہے یعنی اپنے مقصد حیات کی راہ اختیار کرنا جو ملامت ترقی کے زمرہ ہر چڑھتا ہے (چنانچہ جی ٹیل یا اوپر یا ابھی کتاب کے متعلق ہم کہا کرتے ہیں کہ ہمیں اسے چھوڑنا نہیں چاہئے یعنی ضرور پڑھنا یا دیکھنا چاہئے) فلسفہ کے مسائل پر غور و خوض اس وقت ہمارا فرض ہو سکتا ہے جب کائنات اپنے اندر کچھ معنی رکھتا ہو جیسے ہمیں چھوڑنا نہ چاہئے۔ بلکہ اسے محسوس کرنا اور اس سے لطف اندوز ہونا چاہئے حقیقت میں اگر کائنات بے معنی ہے تو پھر سارا فلسفہ بھی بے معنی ہے۔ اس لئے کہ فلسفہ کی تعریف یہی ہے کہ وہ یہ حیثیت مجموعی ہمارے تجربہ ہی کی تفسیر ہے یعنی ہر شے کے معنی کا سراغ لگاتی ہے۔ اگر اشیاء بے معنی ہیں تو فلسفہ بھی محض بھل ہوگا۔



چنانچہ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہر فلسفہ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہے کہ کائنات کچھ معنی یا نظام معانی رکھتی ہے ایسے معنی جو معروضی ہوتے ہیں یعنی خارج میں ان کا وجود ہے۔ اب ہم اس انکشاف کر سکیں یا نہ کر سکیں کر سکتے ہیں اور چونکہ ہر معانی نفس موجودات عالم کے علاوہ ہوتے ہیں اس لئے ہر فلسفہ اپنے مسلمات میں دہریت کے منافی ہوگا۔ اگر دہریت کے مقصود سیلی نظریہ ہو کہ خارج میں فطرت ہی فطرت ہے اس کے علاوہ کچھ اور نہیں۔

۲۶۳۔ اور چونکہ معانی مجردات کی حد تک وہ جاتے ہیں اگر ان کا علم حاصل کرنے والا محسوس کرنے والا اور قدر کرنے والا نہ ہو اس لئے معروضی معنی کا وجود اصل حقیقت کے پس پشت یعنی حیات کا پتہ دیتا ہے۔ اس لئے تصوریت فلسفہ کی کوئی تجدید نوع نہ ہوئی بلکہ ہر فلسفہ کی ماہیت ہے۔ اور ہر فلسفہ اندہ تک یہ خواہ اس کو علامہ تسلیم کیا گیا ہو یا نہ کیا گیا ہو۔ اس قدر پر میں تصوریت کو اپنی مابعد الطبیعیات کا مرکز قرار دیتا ہوں اور اس کو میں ایک ایسا نقطہ یقین سمجھتا ہوں جو کلامی یا جدید لسانی طریق سے (جس کا ابھی ذکر کرنا اختیارات بھی ہوتا ہے جو شخص یہ کہتا ہے کہ کائنات کے کوئی معروضی معنی نہیں وہ جھگڑے جیسے اپنی آپ تردید کرتا ہے۔

۲۶۴۔ تصوریت کی اس مقدار کو فلسفہ کی ایسی اہل قلیل مقدار سمجھنا چاہئے جو لازمی ہے معانی سریت کا دعویٰ صحیح ہے کہ کائنات معانی و اقدار کا اچھوتا مخزن ہے جس کی جھلک ہم کو حسن فطرت میں نظر آ جاتی ہے یا پھر عشق میں جس کا حلقہ ہمارے اوپر بغیر کسی اطلاع کے ہوتا ہے اور ہماری بے خبری کا پتہ دیتا ہے، چنانچہ ہم کہتے ہیں:

”طوبیٰ لمن رآہ و خدا کو بے دیکھے قیاس ہی نہیں کر سکتے۔“

یا پھر میں پتہ اس مہم اور ناگزیر حقیقت پر چلتا ہوں جس کی اسیدہ ہم سمجھتے ہیں۔ زندگی کیا ہے؟ اس سلسلے میں لیکن بے شعور عمل نہیں۔ زندگی گویا خالق افعال تک پہنچنے کی کوشش ہے۔ اور ان خالق کا طبقہ ایک ایسا طبقہ ہے جہاں انکشاف اقدار کی کوئی انتہا نہیں فلسفہ میں اسی عقیدہ کو سریت کہتے ہیں لیکن اس لحاظ سے میرا خیال ہے کہ ہر شخص کھلا ہوا یا چھپا ہوا

حالی سریت ہے حتیٰ کہ دنیا کے تمام شوہن راہی سہری ہیں۔

۲۶۵۔ لیکن آخر ہم اس فیصلہ پر قناعت کیوں نہ کریں کہ کائنات ایک معنی رکھتی ہے اور ہر اسی دلیل غائبیات اصولاً صحیح ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ہم عالم کو معانی سے لبریز کیوں مانیں؟ یہ ایک قیاسی من گھڑت معلوم ہوتی ہے۔ یہ رجائیت نہیں ہے۔ اس لحاظ سے کہ کبھی کبھی خبر ہر ایک کو دستیاب نہیں ہوتا صورت حال یہ ہے کہ ہم خیر کی تلاش کرتے ہیں اور اس کے چھوٹ جانے کا اکثر فطرہ رہتا ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ خیر کی بڑی مقدار حاصل کرنے سے انسان اکثر محروم ہی رہتا ہے۔ یہ اس دنیا کے المیہ کا ایک خاص واقعہ ہے جو ساری حیات میں ملتا ہے۔ میرا اعتقاد یہ ہے کہ معنی کا معروضی وجود ہے لیکن عقلی اصول کا تقاضا یہ ہے کہ خفا کو دیکھا ہی خیال کر دینی تجربہ میں آئیں اس اصول سے یہ واقعہ کس طرح ہم آہنگ ہوگا کہ دنیا میں اشیاء ہمیں با معنی اور بے معنی ملتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ خیر کے تمام انکشافات میں کچھ واقعیت ضرور ہے مثلاً ہم محض ناز کے علم سے موسیقی کا استخراج نہیں کر سکتے اور نہ کسی عام نظریہ سے معروضی اقدار کا انتخاب کر سکتے ہیں ہمیں تجربہ ہی سے زمین کے ذائقہ کششی کی دوڑ اور شام کے رنگینان کا اندازہ ہوتا ہے کیا اوصاف کا اچانک تجربہ ہم کو سبق نہیں دیتا کہ عدم معنویت کے لئے بھی تجربہ ہی کی ضرورت ہے دنیا میں بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہمیں تسلیم کر لینا ہوتا ہے۔ وہ ہمارا نقطہ آفاقہ یا مفروضہ ہوتے ہیں۔ ہماری طبیعت میں حقیقت پرستی کا عنصر یہ چاہتا ہے کہ ان واقعات کے آگے ہم اپنی ناک رگڑے جائیں اور انہیں تسلیم کئے جائیں۔

ہم اس کے لئے تیار ہیں مگر کب تک؟ جو فلسفہ کی خالی سلسلہ دیوار سے ٹکرا کر وہیں رہ جاتا اس کو یا تو آزمائشی فلسفہ کہنا چاہئے یا کابل فلسفہ۔ لوگوں کو یہ کہنے کا کوئی حق نہیں ہے کہ خفا کے کوئی معنی نہیں۔ زیادہ سے زیادہ وہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہمیں کوئی معنی نہیں ملے۔ اور یہ کہ ان کی تلاش جھٹ ہے۔ عدم معنویت کے متعلق اس طرح کا تجربہ ایک ذاتی و شخصی مجرک اظہار ہوگا۔



اس سے کائنات کے متعلق کوئی حکم نہیں لگایا جاسکتا۔ سوائے اس کے کہ مقرر کو شاعر یا کسی فن کار کے لئے جگہ خالی کر دینا چاہئے جو کچھ دیکھ سکتا ہے۔ تجربہ پرست کا نظریہ نفسین کے ساتھ نہیں چلتا اور کائنات کے متعلق ہم جانتے ہیں کہ جیسے جیسے ہمارے اندر احساس کی صلاحیت بڑھتی جاتی ہے اور ہمارے آلات بصر درست ہوتے جاتے ہیں، نت ہی اقدار پیدا ہوتی جلی جاتی ہیں۔

۲۶۹۔ بلکہ تصوریات کے متعلق مجھے ایک قدم اور آگے جانا ہے کہ عالم نفس ہے اور ان الفاظ میں اس دعویٰ کی توضیح بھی کر دینا چاہتا ہوں کہ وہ نفس بجائے اس کے کہ بدیہی یا ذہنی گرفت میں آنے کے قابل ہو، جیسا ڈیکارٹ اور برکلی کا خیال معلوم ہوتا ہے، اپنے عین اور اسرار میں لا قتا ہی ہے۔ اس بنا پر اس کو ہم ایک ایسا تصور سمجھ سکتے ہیں جو کل کائنات پر حاوی ہے۔ لا انتہا کی پوائنٹ لا انتہا سے اور غیر معلوم کی پوائنٹ غیر معلوم ہی سے کی جاسکتی ہے یہاں بھی سریت، تصوریات کے مقابلہ میں حق سے زیادہ قریب ہے۔ ضبط نفس اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ کائنات میں حیات نفسی متحد ہے اور انبیاء کے تمام معانی و اعداد وادہ کے ساتھ وابستہ و

ملہ جب نفس کے متعلق میں سریت کے نظریہ کا ذکر کرتا ہوں تو اس سے ہرگز وہ قوائے غفیرہ نہ سمجھئے جو آج کل ہماری نفسیات میں تحت اشعور کے نام سے ہزاروں محنت اشعور مزور ایک دائمی شے ہے اور نفسی زندگی کے لئے اس کی ہیبت معلوم لیکن اس کے برعکس نفس میں کائنات سے ہم کے جوتوں، ذہنی حمایت اور ضبطیات کا گھر بنا لیں۔ باہر کہ جب لا شعور کا لفظ استعمال کریں تو اس سے لڑی کوئی نفسی کیفیت مراد نہیں جو نفس و جسم کے بیچ میں واقع ہے جس کے لئے قوائے اور قوت کے اصطلاحات بھی استعمال کئے جاتے ہیں اور یہ تصور کیا جاتا ہے کہ ہم آنکھوں پر پٹی باندھ کر تیر سکتے ہیں۔

شرین اور اوقات ارت میں کی سرگزشت میں نفسیات حال نے جو ایک اور دنیا کی مفہم سخت اشعور کو پیدا کیا وہ نفس ہر ایک ملکاتی حال، ایک فن کار یا ایک ملکی اور ایک نفس کی حیثیت سے ہر دو مثال بتاتا ہے جو دنیا تصور کا ایک خاص موضوع بحث تھا اور اس لئے ہم ایک غایت زور پزیر اگرچہ اس کی توضیح اسرار طریقہ پر کی جاتی ہے تحقیق سے محروم ہو جاتے ہیں۔ حق باوجود ان میں نفس کی توضیح زیادہ ہو جاتی ہے کہ لہری کے درمیں کے باغیچہ اشعور کے نظریہ کے مطابق جذبات کی تدوین کی دوسری طرف روٹنے کے سوا سے نفسیات کی قدر و قیمت کے خاتم ہونے کا خیال زہن میں کو زیادہ حال میں اس طرح بھگتنا پڑتا ہے کہ ایک غریب پرستی دوسری غریب پرستی کی توضیح نہیں کر سکتی۔

مربوط ہیں۔

چنانچہ کیا یہ ممکن نہیں ہے کہ کائنات کی ہر ساری نفسیت کسی اور بلند و بالا نفسی کا ظہور ہو؟ نہیں کیونکہ نفسیت سے زیادہ بلند و بالا کوئی نفسی نہیں۔ اپنوز کا جو ہر باوجود لا قتا ہی اور دنیا کے اگر شعور یا نیم شعور سے محروم کر دیا جائے تو وہ معمولی سے معمولی انسان سے بھی ادنیٰ درجہ کی چیز ہوگی جو ہر نفسیت ہی میں حقیقت کی عظمت کا بے شمار خزانہ ہے۔

۲۶۰۔ نفس انسانی جو کل کون و مکان کی ایک نامکمل مثال ہے، قدرت کا ایک جز ہونے کے ساتھ اس سے کچھ زیادہ بھی ہے۔

انسانی نفس کو اس کے ماحولی تعلقات کے ساتھ سائنس کا موضوع بحث بنانا چاہئے جیسا کہ دہریوں کی تحقیقات کا پروگرام ہے تحصیل علم اور عادات وغیرہ کے قوانین وضع کئے گئے ہیں جن سے ہزاروں اور آئندہ حاصل کرنے کی کوئی دیر نہیں معلوم ہوتی اس لئے کہ وہ ہم پر تسلط حاصل کرنے کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں، نفسیات ایک ایسی سائنس کی حیثیت سے ہماری بہت سی باتوں کی تشریح کرتی ہے لیکن یہ تشریح ان تغیرات کی ہے جو ہم پر لاحق ہوتے ہیں اس سے ایک کیفیت کا دوسری کیفیت سے استخراج نہیں کیا جاسکتا۔ یہ صفت ان کے وقوع کے قوانین ہیں اور بس چنانچہ ارتعاش سے رنگ کی تشریح اس معنی کر نہیں ہو سکتی کہ رنگ کا ارتعاش سے استخراج کیا جاسکتا ہے، ہاں البتہ رفتار ارتعاش کے فرق، رنگوں کے فرقوں کی ضرورت تشریح کر سکیں گے، علیٰ ہذا جسمانی اعمال سے ذہنی عمل نہیں پیدا ہوتا، لیکن جسمانی تغیرات اور ذہنی تغیرات میں مطابقت ہو سکتی ہے۔

نفس انسانی دیگر موجودات عالم سے زیادہ ہے، اس لئے کہ وہ محض ایک واقعہ سے کچھ زیادہ ہے، ایک واقعہ دوسرے واقعات کا شعور نہیں رکھتا، جبکہ نفس یہ شعور رکھتا جو علیٰ ہذا واقعات اقدار نہیں ہیں، جبکہ نفس عالم اقدار میں رہتا بلکہ خود ہی ایک قدر ہے۔ واقعات مفردات ہیں، کلیات نہیں، نفس مفرد اور کلی دونوں ہے۔ واقعات کا تعلق



مرث حال سے ہے نفس ماضی اور مستقبل کے درمیان بل کا کام انجام دیتا ہے۔ وہ غیر التعداد امکانات کے ذخیرہ سے یہ اندازہ کر سکتا ہے کہ دوسرے لمحہ کا کیا واقعہ ہو سکتا ہے۔

اس لئے نفس انسانی ایک مجموعہ اضداد ہے اور چونکہ وہی اضداد بڑے پیمانہ پر کائنات کی ساخت میں نظر آتے ہیں اور کسی نہ کسی طرح ایک دوسرے سے متحد بھی ہیں کس طرح۔ اس کا جواب ہمیں کائنات کے باطن کا مطالعہ کر کے مل سکتا ہے بالخصوص جب ہم یہ تسلیم کر کے آگے بڑھیں کہ کل نفس ہی نفس ہے اس نسبت کا ثبوت کوئی برہانی دلیل یا منیئل کے ذریعہ سے ہم نہیں ہو چکا ہے بلکہ وہ ایک طرح کا بلا واسطہ ادراک ہے جس کی توضیح کلامی طریق سے ہوتی ہے ہم انسانی نفوس کے ایک گروہ کی حیثیت سے اپنے کو کائنات میں تنہا نہیں محسوس کرتے، یہ ہمارا پہلا اور مکرر وجدان ہے۔

۲۶۸۔ یہ قضیہ کہ کائنات نفس ہے میرے خیال میں فلسفہ کا نقطہ یقین ہے اور اسی کے ساتھ مجھے ایک اور اعتقاد کا اقبال کرنا ہے وہ یہ کہ فلسفہ کا مطمح نظر یقین ہے کہ وہ اس کم پر قناعت نہیں کر سکتا یقین اور قطعی یقین میں کوئی منطقی فرق نہیں، بہر طور کسی کی نوعیت کا یقین ہمارے نظام علم کے قیام کے لئے ضروری ہے۔ حیات علمی و حیات عملی کے چینگ کم و بیش توازن کے ساتھ دو حدود کے درمیان جاری رہتے ہیں یعنی ایک تو یہی یقین اور دوسری طر متحقیقات و تجسس، تخمینہ، غلبیت، اور مفروضات

فلسفہ حال کی لغت میں تطبیق کے لفظ میں فی الجملہ ذم کا پہلو ہے۔ حقائق، قوانین اور اخلاق کے جتنے سخت دستور اہل ہیں وہ میرے سمجھے جاتے ہیں۔ زمانہ حال کی روح ان کے ہزار ہے اور ان کے قید و بند سے نجات کی خواہاں ہے۔ سائنسی اسپرٹ ہمیشہ صورت پر نظر ثانی کرتی رہتی ہے۔ ہر روز وہ ایک نہ ایک نیا مفروضہ بنا کر کھڑا کرتی ہے لیکن سوال یہ ہے کہ ہمارا نیا مفروضہ کس حد تک نیا ہو سکتا ہے۔ ظاہر ہے مرث اس حد تک جس حد تک ہمارا مانتا ہے یقین تھا، اگر ہمارا نفس واقعی آج کچھ اور کل کچھ ہے تو پھر ہماری ذہنی دنیا

دیوانوں کی بستی اور رہنے کے قابل نہیں۔

در اصل اس تغیر کے اندازہ میں ہماری نظریاتی غلطی کرتی ہے۔ ہماری توجہ کے دو مرکز ہوتے ہیں۔ ایک تو ہمارے ادراک کی دل کشی اور دوسرے توقعات کے وہ پہلو جس کے لئے ہم گویا گوشہ نماواز رہتے ہیں لیکن نام سماجی انقلابات شاہد ہیں کہ تاریخ میں ایک تاریخی تسلسل ہوتا ہے۔ اسی کے جواب میں ایک قانون ہمارے عالم تصورات میں بھی جاری و ساری ہے بلکہ تسلسل سے زیادہ ہے۔ اس کو باہت موجودات کا اصول عدم تغیر کہہ سکتے ہیں، اسی یقین کا دار و مدار ہے اور کرنا چاہئے کہ یقین یقین رہ سکتا ہے۔ یہ گویا نفس کے غیر متغیر ہیٹ کا سرمدنی شتی ہے جس کو نفس محسوس کر کے لطف حاصل کرتا ہے

اس میں شک نہیں کہ ہمیں اپنے مفروضات پر نظر ثانی کرنے کے لئے تیار رہنا چاہئے دراصل ان کو ہم اس لئے مفروضات کہتے ہیں۔ ہم کو اپنی حیات کے قوانین پر بھی نظر ثانی کرنے کے لئے تیار رہنا چاہئے لیکن کیا اس کے معنی یہ ہیں کہ ہم باہندی قانون کی اسپرٹ اور اصول قانون ہی کو خیر باد کہہ دیں؟ ایسی صورت میں قوانین میں تغیر کا لفظ بے معنی ہے جب ہم تغیرات قانون کا ذکر کرتے ہیں تو ہم اس کے استقلال پر اعتقاد رکھتے ہوئے کہتے ہیں، اس پر اپنے حجرات کرتے ہیں۔ جب ہمارا کوئی ہم صریح غیر زمانہ کے تغیر بے ثباتی پر زور دیتا ہے اور کہتا ہے کہ ہمارے اداروں، ہمارے افکار، کسی شے کو استقلال نہیں اور ہم کو اپنے سارے دستور اصل کیا وہ مذہب کے ہوں کیا جنسی تعلقات کے، کیا علم و فن کے، کیا سیاسیات اور قانون کے بدل ڈالنے کے لئے ہر وقت تیار رہنا چاہئے۔ یہ ضرور ایک معنی کر حقیقت ہے جس کا اظہار، ذرا جوش کے ساتھ کیا گیا ہے لیکن اگر کوئی یہ دعویٰ کرے کہ یہ کل حقیقت ہے تو پھر یہ دعویٰ ایک غیر حقیقت ہے۔ مذہب، جلس اور علوم و فنون کے متعلق قطعی دلیلی نہیں کا سوال کبھی پیدا نہیں ہوتا بلکہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کون سی باتیں قابل تہدیل ہیں جن کا زمانہ و مکان سے اضافی تعلق ہے اور کون سی چیزیں ایسی ہیں جو متقل اور ناقابل



تغیریں فلسفہ کا سب سے پہلا فرض یہ ہے کہ ان چیزوں کا انکسار کرے جو مستقل ہیں تاکہ تعمیر  
آزادی اور کامیابی کے ساتھ تبدیلیاں عمل میں آسکیں۔ البتہ سستی اپنے منطق کے زور میں  
وہی آلہ چھوڑ بیٹھی ہے جو سب سے زیادہ کارآمد ہے۔

یہ دیکھنے کو قابلِ سریت کی اسپرٹ اس لحاظ سے بالکل تجربی اور اختیاری ہے جو  
ہر راسخ عادت کو عارضی اور ہر تصویر کو معیار کو رائی بھگتے ہیں۔ اس بنا پر نہیں کہ وہ مطلق  
کے وجود کے منکر ہیں بلکہ اس لئے کہ مطلق پر ان کا ایمان ہے اور وہ ایک ایسا مطلق معیار  
تسلیم کرتے ہیں جس کی بارگاہ میں ہر تصویر کو کرا چنا حساب دینا ہے۔ وقتہ فوقتہ حق و غیر مطلق  
کے تصور کی تجدید کرتے رہنے کی وجہ سے حامی سریت اس سماجی اور فطری حقیقت سے  
دوچار ہونے کے لئے اپنے کو تیار کرنا رہتا ہے جو ہم اندازہ نہیں کر سکتے کہ ہمارے سلسلہ  
گوہات اور اصول موضوعہ پرست کتنا زنگا اور گردوغبار کی تہوں کا ازالہ کرے گا۔

ساکنی طریق بھی جس کو حقیقت، دہریت، عملیت بالخصوص اور موجودہ فلسفہ  
بالعموم اپنانا چاہتے ہیں (غیر محدود اضافت و تغیر کا حامی نہیں) اس لئے کہ ساکنی طریق تغیر  
منطق اور ریاضی کے اپنے نام ہی کا سخن نہیں کسی واقعہ کے امکان کی اعلیٰیت کا حساب  
ریاضی کے احصاء (CALCULUS) سے لگایا جاتا ہے جو اعلیٰیت کی حد سے باہر (یعنی ہی)  
حامیان حقیقت نے انصاف سے کام لے کر حقیقت کے اس پہلو کے لئے ایک حد تک  
آزاد مطلقیت کو تسلیم کیا ہے عیسیت کا یہ دعویٰ کہ میں طریق آزمائش یا اختیاری تنہا طریق  
تحقیق ہے اور اس لئے کل متعلق عارضی ہیں خود اپنے دعوے کی تردید کی بے مشل  
مثال ہے اس لئے کہ وہ اپنے دعوے کو قطعی صحیح سمجھتی ہے۔

یہ امر نظر پر حقیقت کو بھی مسلم ہے کہ فلسفہ میں کوئی ایسی شے ہے جسے یقین کہتے ہیں  
لیکن یہ مجرد یقین کا تصور ہے۔ وجدانیت اس تجربہ میں احساس کا اضافہ کر دیتی ہے۔  
اور اس کو ایک واقعی اور معروضی یقین کی شکل میں تحویل کر دیتی ہے۔ یہ واقعی یقین کی کیفیت

برہاناً یا ہم کہہ سکتے ہیں، از روئے کلام بھی ثابت ہو جانا چاہئے۔ یہی عقلیت فلسفہ اور فن  
کے درمیان ماہر امتیاز ہے عقلیت فلسفہ کی روح ہے اور اس معنی میں ہر فلسفہ عقلیت ہے۔  
۲۶۹ تعلیمات اور فلسفہ دونوں میں میں ہماری حقیقت کا قائل ہوں جو ہرے خیال  
میں حقیقت کی سب سے زیادہ معقول شکل ہے۔

اپنی روزمرہ زندگی میں میں اختیار کو مستقل اور فطری سمجھنا چاہئے جو ہماری ذات  
کے علاوہ اور ہمارے مقابل میں ہیں یا کم از کم صرف ہمارے لئے خلق نہیں ہوئی ہیں چنانچہ  
اس کائنات کے ہر دس میں چہاں کی ہر شے اجنبی ہے، ہمیں اپنا گھر بنانا ہے سانس  
کے نقطہ خیال سے جو شر ہے اس کا ازالہ کرنا چاہئے۔ فطرت سے کسی روز عادت کی توقع  
نہ کرنا چاہئے لیکن تعمیر کی فطرت کے مقابلہ میں اپنے فرت بازو سے انجام دینا ہے  
البتہ خود کائنات اس تعمیر عمل سے مستثنیٰ ہے ہم کو یہ بھی تسلیم کر لینا چاہئے کہ شرماہست  
اختیار میں داخل نہیں ہے۔ اس پر دو گرام میں ہم حامی حقیقت کے ہم نوا ہیں۔

لیکن کس کی نظر اس رفاد عام کی وسعت کا احاطہ کر سکتی ہے اور کس کو متناہی اور  
اتنی ہمت ہے کہ اس لا متناہی کام کو درجہ تکمیل تک پہنچائے، کون شخص کسی کام کی تکمیل  
کے لئے ارتقا کا انتظار کر سکتا ہے جو آئندہ نسلیں کے سامنے رونما ہوگا۔ ہاں البتہ وہ جو  
منزل مقصود ہر پہلے سے پہنچا ہوا ہے یعنی ماہر سریت (جو ہمارے نزدیک روحانی اسپرٹ  
کا نامندہ ہے) وہ جہاں بھی کل حقیقت اس کے سامنے روشن ہے۔ وہ ہمیشہ زبان امکان  
اور تاریخ کے وسط میں ہے وہ نہ کسی نئے فیشن کا دیوانہ ہے اور نہ دورانِ قادم منزل مقصود تک  
پہنچنے میں جلد باز۔ وہ جو پیش آنے والا ہے اس کے لئے ایسا ہی شخص صبر و استقلال کے  
ساتھ مشقت برداشت کر سکتا ہے کیونکہ وہ جانتا ہے کہ موجودات اس کے ساتھ ہیں۔

وہ جانتا ہے کہ قوت فعل ایک دوسرے کے مبادلہ ہیں۔ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ اس کے  
اندروں جو ہر ہے جس نے اختیار کو ترتیب دیا اور اس کی ذات کے مقابلہ میں تخلیق کیا ہو



وہ کئی مشین کا ہم خیال ہے کہ نیک آدمی آسمان و زمین کے ساتھ مل کر منتقل بنا رہا ہے۔  
۲۶۰۔ دہریت کی ایک خوبی یہ بتائی جاتی ہے کہ وہ ہماری مذہب پرستی کی توضیح  
کر سکتی ہے لیکن سری حقیقت جس کا نظریہ ہم پیش کر رہے ہیں وہ انسان کی دہری رجحانات  
کی تشریح یوں کرتی ہے کہ حیات کے پینک کا ایک رخ دہریت ہی کی جانب جاتا ہے۔  
لیکن یہاں ہمارے پیش نظر دہریت کا ایجابی پہلو ہے نہ کہ سلبی۔ یہ کہنا چاہئے دہریت  
کی قلبِ اہستہ ہے جو فطرتِ طبعی کو کائنات کا ایک صوبہ بنا کر اسے اور وسیع بنا دیتی ہے۔  
فطرت کا یہ تصور اسی وسیع پیمانہ کا ہے جیسا نفس کا تصور۔ یہ کوئی ریاضی کی اسکیم  
نہیں ہے جو کسی قانون کے مطابق غیر متناہی زبان و مکان میں دائر و سائر ہو۔ یہ انہما  
ہے اور اپنی ایک داخلی حیات رکھتی ہے۔ حقیقت فطرت کے فقرہ میں اس کا سارا مفہوم آجاتا  
ہے۔ اگر فطرت کو آپ ٹینک، بر دو یا راس کی نظر سے دیکھیں اور اس کے باطن کو ذرا سے  
شرع کر کے ادھر کے درجات پر جانے کے بجائے، شعور کے نقطہ آغاز سے ہر سمت نظر ڈالیں  
تو فطرت کے تمام قوانین آپ کو فائیات اور معانی کے مظاہر نظر آئیں گے اور فطرت  
اپنی وسیع عدم شخصیت کی بنا پر اس مطلق العنانی کے الزام سے بھی قبل معلوم ہوگی جس کا دلخ  
ان تصورات میں نمایاں ہے جو نفس اور خدا کے متعلق ہم عموماً اپنے ذہن میں قائم کرتے ہیں۔  
چنانچہ دانتے اپنی نظم الفرو میں ملعونین کی سزا کو ٹینک کے برابر یہ ہیں من جانب اللہ  
دکھا ہے۔ یہ اس کی ٹینک کا صورتی پہلو ہے لیکن نظم کے گہرے مفہوم میں ان ردحوں  
کے مقدرات کوئی من مانی یا رسی بات نہیں بلکہ شاعر مختلف معانی، شرور بالفی خیر کی  
داخلی منطق کی صورت گری کرتا ہے۔ وہ ان ردحوں کی تقدیر کو ایک قانون قدرت کے  
محت تحت سمجھتا ہے جو اہل ہنود کے کرم کے مشابہ ہے۔ یہ قانون تمام اخلاقی اعتبارات پر حاوی  
اور بغیر کسی رو رعایت کے کامل طور پر عدل کا حامل ہے۔ یہ تصور دہریت سے بھی ہم نشین  
ہے لیکن یہ دہریت ایک ایسی دہریت ہے جس کے نزدیک فطرت کی اندرونی مشین

بے جان نہیں ہے بلکہ ایک اخلاقی قانون کا منظر ہے اور مقدر کسی نظام و مکان کا  
باندھن نہیں ہے۔

ایسی دہریت تصوریت کے منافی نہیں بلکہ تصور برکائیات کا ایک رخ ہے۔ سری  
تصوریت ہی اس قابل ہے کہ ٹھوس واقعات کی کفایت کر سکے اور دہریت کے عام خطرات  
کا مقابلہ کر سکے اس طرح کہ نہ تو ان کو نظر انداز کرے اور نہ ان سے فرار کرے

۲۶۱۔ کسی نے کہا ہے کہ انسان پرستی، طبقاتی شعور ہی کی ایک نوع ہے جس کے معنی  
کائنات کے مقابلہ میں انسانی گردہ کی جھہ بندی ہوئی۔ لیکن اپنی نظر انسانی اغراض تک  
محدود کر دینا بہت سی ہر طرف چیزوں سے جو انسانوں میں کے لئے پیدا ہوئی ہیں آنکھیں  
بند کر لینا ہے۔ یہ چیزیں علم و فن کے شوق سے با علم و فن کو علم و فن کے طور پر برتنے سے پیدا  
ہوتی ہیں اور ان سب میں کم و بیش انسانیت کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر تم خود بقاء و دوام  
کے قائل نہ ہو تو ان لوگوں سے نیک سلوک کس طرح کر سکتے ہو جن کا یہ عقیدہ ہے۔ فرض کرو  
تمہارا ایک ایسے انسان سے سابقہ پڑتا ہے جو ان تمام جبلتوں کی ہڈ ہے جو حیوانی وراثت  
کا پتہ دیتی ہیں جن کو آپ ارتقا کی گزشتہ منزلوں پر نظر ڈال کر ہی سمجھ سکتے ہیں۔ ایسے  
انسان کے ساتھ بھلائی کرنے کی گنجائش بہت کم ہے اس لئے کہ اس کے ساتھ ہر بھلائی  
اس کی تذلیل کا پہلو رکھتی ہے۔ اب ذرا تھوڑی دیر کے لئے فرض کر لیجئے کہ وہ ترغیبات  
حیوانی کے بجائے ایسے محرکات کا مجموعہ ہے جو اسے ابدیت کی طرف کھینچتے ہیں تو آپ  
دیکھیں گے کہ مادی اغراض ایسی ضمنی اور معمولی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں کہ ان کی جانب  
کچھ اعتنا کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وہ آپ سے آپ درست ہوتے جاتے ہیں انسان  
پرستی ایک ایسی تضامیں بن سکتی ہے جہاں انسان کے فرائض، مذہبی فرائض کے جوش و  
شدت کے ساتھ ادا کئے جاتے ہوں اور یہ اسی وقت ہو سکتا ہے جب عالم انسانی  
کو اس توجہ کے قابل سمجھیں۔ انسان پرستی (HUMANISM) بھی دہریت کی قلبِ اہستہ



ہے، تصوریت ہے۔

۲۔ ہم اس نظریہ سے عملیت بروہی پوری روشنی پڑتی ہے۔ کیونکہ دنیا کا وہ نامکمل حصہ جس میں انسانی امادہ کو ایک اعتقاد کی حیثیت سے اپنے جہر دکھانا ہیں، وہ اس میدان سے بہت وسیع ہے جس کا مرتع تصوریت پیش کرتی ہے۔ موجودہ حیات انسانی آزاد و مقدر اور غیر فانی نہیں ہے، اس کو آزاد و مقدر اور غیر فانی بنانے کی ضرورت ہے۔ اس لحاظ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ اپنی تقدیر کے ہم خود کا تب ہیں۔ انسانی حدود کے باہر بھی ہماری تقدیر ویسی ہی بنے گی جیسا ہمارا اعتقاد ہے اور جیسا ہم اس کو بنانا چاہتے ہیں

# فرہنگ اصطلاحات

## A

AESTHETICS

جمالیات

AGNOSTIC

لاادری

AGNOSTICISM

لاادریت

ALTERNATION

تبادل

ANATOMY

تشریح بدن

ANTHROPOLOGY

بشریات

ATAVISM

رجعت پسندی

ATOM

ایٹم۔ ذرہ

## B

BEHAVIOR

کردار

BEHAVIORISM

کرداریت

BEATIFIC VISION

رویائے طوبانی

BIOLOGY

حیاتیات

BI-POLAR

دو قطبی

BI-FOCAL

دو ماسکی



DIALECTICS

کلاسیات و جدلیات

DIMENSIONS (THREE)

البعاد ثلاثه

DUALISM

ثنویت

## E

ECONOMICS

معاشیات

EMPIRICISM

تجربیت

EMERGENTS

خارجات

ELECTRON

برقیہ

ENERGY

قوتائی

EVOLUTION

ارتقاء

EMERGENT EVOLUTION

ارتقاء خارجی یا فزائی

CREATIVE "

ارتقاء تخلیقی

EXPERIMENTALISM

اختباریت

ENTELECHY

انطلاق

EPISTEMOLOGY

علمیات

ELAN VITAL

جوش حیات

ETHICS

اخلاقیات

ENERGISM

قوتانیت

EQUATION

مسادات

DIFFERENTIAL EQUATION

تقریبی مساوات

## C

CAUSE

علت

EFFICIENT CAUSE

علت فاعلی

EINAL

علت فاعلی

CALCULUS

احصا

DIFFERENTIAL CALCULUS

تفرقی احصا

INTEGRAL

تکلی احصا

INFINITESIMAL

صغاری احصا

CRIMINOLOGY

جرمیات

CELL

خلیه جمع خلایا

CONVECTION CURRENT

جلی رد

CONSTANTS

مقادیر ثابتہ

CONTINUUM

مسلسلہ

COSMOLOGY

کونیات

CONVERGENCE

سماور

CONNOTATION

تضمین

CONSERVATION OF ENERGY

دوام قوتائی

CUBE

کعب

## D

DEDUCTION

قیاس

DENOTATION

تعبیر



IDENTICAL

مائل

M

METABOLISM

استقلاب

MATERIALISM

مادیت

MOLECULE

مولکول

MASS

کیت

MUTATION

انقلاب نوعی

MYTH

اسطوره

MONISM

وحدیت

MONAD

چهر واحد (موناد)

MYSTICISM

سریت

METAPHYSICS

ما بعد الطبیعیات

N

NITROGEN

شورین، نایترودجن

NEBULA

سحاب

NEGATIVE

سلبی

O

ORGANISM

نایب

ONTOLOGY

کنهیات

ORBIT

مدار

OPTIMISM

رجائیت

F

FLY- WHEEL

آرپایا

FOCUS

ماکز- ذکس

G

GERM

جرم- جرم

GRANULAR

دانه وار

GLAND

غدد

ENDOCRINE GLAND

اندرونی غدد

ADRENAL

غدد ذوق الکلی

INTERSTITIAL

غدد خلای

THYROID

غدد دنی

H

HYPOTHESIS

مفروضه

HUMANISM

انسان پرستی

I

INSTINCT

جبلت

IDEALISM

تصوریت

IMPRESSION

ارتسام

INSTRUMENTALISM

آلیت

INTUITIONISM

وجدانیت

INDUCTION

استقرا



QUALITY	کیفیت
QUANTITY	کیت

## R

RESPONSE	جوابی حرکت، رد عمل
RADIANT ENERGY	شعاعی توانائی
RELATIVITY	اضافیت
REALISM	حقیقت

## S

STIMULUS	ہیج
SENSATION	احاس
SUBSTANCE	جوہر
SCEPTICISM	تشکیک
SELF	ذات، نفس
SOLIPSISM	نفسیت
SPIRITUALISM	روحیت
SUB-ATOMIC	تحت ذری
SECRETION	انفراز

## T

TROPISM	تحریک
TELEOLOGY	فائیات
TERM	حد

OXIDATION	مکسید
OBJECTIVE	معمودی
OBVERSION	تعدیل
OBJECTIVISM	معمودیت

## P

PRAGMATISM	عملیت، نتائجیت
PHYSIOLOGY	عضیات
PROTOPLASM	نظر ماہ
PROTON	برق مثبت کی اکائی
PESSIMISM	پاسیت، غرولیت
POSITIVISM	ایجابیت
PROPOSITION	قضیہ
PLATONIC IDEAS	افلاطونی ایمان
PARALLELISM	متوازیات
PLURALISM	کثرت
PATHOLOGY	مرضیات
PREMISS	مقدمہ
MAJOR PREMISS	مقدمہ کبریٰ
MINOR "	مقدمہ صغریٰ

## Q

QUANTUM THEORY	نظریہ مقادیر قیات
----------------	-------------------



# فلسفہ پر اردو میں منتخب کتابوں کی فہرست

مطبوعہ سررشتہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدرآباد

- |                                |                             |
|--------------------------------|-----------------------------|
| (۱) مقدمہ البعد الطبیعیات      | از مولوی عبدالباری ندوی     |
| (۲) فلسفہ اسلام                | از مرزا محمد ہادی           |
| (۳) تاریخ ہندی فلسفہ           | از پرنسٹن یونیورسٹی ہال     |
| (۴) طریق اور تفکرات            | از مولوی عبدالباری ندوی     |
| (۵) حکایت فلسفہ                | از مولوی احسان احمد         |
| (۶) قرون وسطی کا اسلامی فلسفہ  | از ڈاکٹر سید وحید الدین     |
| (۷) تاریخ فلسفہ جدید           | از ڈاکٹر غلیظہ عبید الحکیم  |
| (۸) الملل والنحل               | از مولوی عبد الرشید عیاضی   |
| (۹) اصول فلسفہ ہندو            | از مولوی احسان احمد         |
| (۱۰) فلسفہ نتائجیت             | از مولوی عبد الباقی ندوی    |
| (۱۱) مفتاح الفلاسفہ            | از مرزا محمد ہادی           |
| (۱۲) فلسفہ کی پہلی کتاب        | از ڈاکٹر میر ولی الدین      |
| (۱۳) تاریخ فلاسفۃ الاسلام لطفی | از ڈاکٹر میر ولی الدین      |
| (۱۴) ابن رشد و فلسفہ ابن رشد   | از نواب معشوق یار جنگ بہادر |
| (۱۵) مقدمہ فلسفہ حاضرہ         | از ڈاکٹر میر ولی الدین      |
| (۱۶) مسائل فلسفہ               | از مولوی محمد عین الدین     |
| (۱۷) اسفار اربعہ ملا صدرا      | از مولوی سید مناظر الحسن    |

U

UTILITARIANISM

UNIVERSALS

V

VELOCITY

VITALISM

افادیت

کیات

حرکت

حیاتیت







(۵) مکالمات برکے از مولانا عبدالمجید دریابادی

(۶) مقالہ روسو از قمر حسین خاں

(۷) تصوف اسلام از مولانا عبدالمجید دریابادی

مطبوعہ ہندوستانی ایکٹری ریوینی۔ الہ آباد

(۱) فلسفہ نفس از مولوی خاں تقویٰ

(۲) ہم آپ از مولانا عبدالمجید دریابادی

مطبوعہ مکتبہ جامعہ ملیہ اسلامیہ دہلی

(۱) نفسیات عنفوان شباب از ڈاکٹر سید عابد حسین

مطبوعہ نول کشور پریس لکھنؤ

(۱) ذہنی امتحانات از قمر حسین خاں

دیگر متفرق کتب فلسفہ

(۱) فلسفہ برکسٹال از میرزا الدین

(۲) شوہن ہار از مجنوں گورکھپوری

(۳) تاریخ جمالیات از مجنوں گورکھپوری

(۴) ابطال مادیت از ڈاکٹر میر ولی الدین

(۵) مقدمہ مابعد الطبیعیات از ڈاکٹر میر ولی الدین

(۶) قنوطیت از ڈاکٹر میر ولی الدین

(۷) الحیات والمرت فی فیض الاقبال از محمد حسن الاعظمی

(۸) فلسفہ جمع از ڈاکٹر اقبال

(۹) فلسفہ کی پہلی کتاب از ڈاکٹر میر ولی الدین

(۱۰) نفسیات خواب از مولوی مفتی ولی الرحمن

ایک مشرقی کتب خانہ { مترجمہ مبارک ز العبدین رفعت -

اس کتاب میں ہندوستان کے

مشہور کتب خانہ خدائش بائی پور پٹنہ کا اجمالی تعارف کرایا

گیا ہے۔ اور کتب خانہ کے عربی فارسی نوادرات کی ایک فہرست

بھی ترتیب دی گئی ہے جس سے ایک نظر میں پورا کتب خانہ

نگاہوں کے سامنے آ جاتا ہے۔

یادگار حالی { مرتبہ بیگم صالحہ عابد حسین نواسی خواجہ شمس

مرحوم۔ مولانا ابوالکلام آزاد کے پیش لفظ

کے ساتھ۔

میر خواجہ صاحب کی مطلوبہ سوانح عمری نہیں ہے لیکن منسلک

سوانح عمری کا ایک ایسا قیمتی مواد ہے جس سے زیادہ مستند مواد

ابھی نہیں مل سکتا تھا۔ بیگم صالحہ عابد حسین کا شکر گزار ہونا چاہیے

کہ انہوں نے یہ خاندانی امانت قلم و قریطاس کے حوالہ کر کے ہمیشہ

کے لئے محفوظ کر دی۔

ابوالکلام آزاد

طباعت لیتھو۔ قیمت چار روپے چار آنے۔